RÖMISCHE RELIGIONSGESCHICHTE

VON

KURT LATTE

MIT 33 ABBILDUNGEN AUF 16 TAFELN



C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNCHEN MCMLX

VORWORT

Bedürfte es einer Begründung dafür, daß hier statt einer Bearbeitung von Wissowas Buch Religion und Kultus der Römer, das die Forschung ein halbes Jahrhundert beherrscht hat, ein neues erscheint, so hat sie Wissowa selbst in den einsichtigen Worten gegeben, mit denen er sein Verfahren bei der Herausgabe der 10. Auflage von Friedländers Sittengeschichte rechtfertigte. Es gab nur die Wahl zwischen einem Wiederabdruck des Textes mit Nachträgen und einer ganz selbständigen Formung. Die Entscheidung für die zweite Möglichkeit stellte vor die Aufgabe, das gesamte, in Wissowas Buch vorliegende Material zu überprüfen, durch die Neufunde zu ergänzen und gemäß den veränderten Gesichtspunkten hinzuzufügen, was die Darstellung erforderte. Ich habe versucht, diese Aufgabe zu lösen, soweit es in meinen Kräften stand. Der Verlust meines Handexemplars hat den Abschluß verzögert, weil ich wenigstens eine Anzahl der Autoren, die ich bereits excerpiert hatte, noch einmal durchlesen mußte, ehe die endgültige Ausarbeitung begonnen werden konnte. Auch so dürften Einzelstellen fehlen, die ich mir gelegentlich notiert hatte und die mir mein Gedächtnis nicht mehr darbot. Es handelte sich darum, die Grenzen abzustecken, innerhalb deren ein Wissen von der römischen Religion überhaupt möglich ist. Dabei war zu berücksichtigen, was über Eigenart und Zuverlässigkeit der Vermittler unserer Nachrichten festgestellt ist. Vielfach hatte man, ohne diese Vorfrage zu erledigen, die Texte als Zeugnisse der verschiedensten religionsgeschichtlichen Theorien verwendet und das Ergebnis war von Hand zu Hand weitergegeben, obwohl die methodischen Ausgangspunkte, die Veranlassung zu diesen Deutungen gegeben hatten, längst verlassen waren.

Linguistische Erwägungen lagen Wissowa, wie seiner ganzen Generation der klassischen Philologen fern, und sie pflegen auch heute den Spezialisten für Religionsgeschichte nicht geläufig zu sein. Gerade darum sind sie gelegentlich hervorgehoben; die Festigkeit von Sprachgeschichte und Sprachgebrauch bietet eine sicherere Grundlage, als die verlockendsten Theorien.

Die Kapitel 13 und 14 sind mit Absicht knapp gehalten, weil eine Darstellung der Kultur des zweisprachigen Weltreichs ohne Hereinziehen der östlichen Reichshälfte nicht gegeben werden kann, und für sie ist im Rahmen des Handbuchs durch den zweiten Band von Nilssons griechischer Religionsgeschichte gesorgt.

Während das antike Material in erreichbarer Vollständigkeit herangezogen ist, dienen die Angaben moderner Literatur in erster Linie dazu, den Dank für Belehrung und Anregung abzustatten. Entgegen den Gepflogenheiten des Tages habe ich mich bemüht, den Finder der Erkenntnisse zu

zitieren, nicht etwa den jüngsten Aufsatz, der sie erwähnt. Darüber hinaus sind vorzugsweise Einzeluntersuchungen angeführt, die dem Benutzer die Weiterarbeit erleichtern sollen, vor allem aus der Zeit seit dem Erscheinen von Wissowas letzter Auflage. Über 1958 gehen sie nur in besonderen Fällen hinaus. Eine vollständige Bibliographie hat auch Wissowa nicht mehr geben können; sie würde heute bei dem Anschwellen der Produktion den Umfang des Buches verdoppeln, ohne seine Brauchbarkeit wesentlich zu erhöhen. Ein durch eine Beihilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft ermöglichter dreimonatiger Aufenthalt in Rom gab Gelegenheit, in den Bibliotheken des Deutschen Archäologischen Instituts und der American Academy die wichtigsten Zeitschriftenreihen Band für Band durchzusehen und für die Inschriften die weit verstreuten Originalpublikationen heranzuziehen. Eine Einladung des Institute for Advanced Study in Princeton ermöglichte die Ausarbeitung in dem idealen Arbeitsklima des Instituts und erleichterte die Nachkontrolle; die bewundernswerte Reichhaltigkeit und praktische Anordnung der amerikanischen Bibliotheken führte mich auf vieles, was ich sonst übersehen hätte.

Wichtiger noch war es, daß ich Gelegenheit hatte, die Grundgedanken des Buchs in einer Reihe von Vorträgen an der Yale University zu behandeln und in den anschließenden Diskussionen mit Frank Brown, Bradford Welles und Bellinger wertvolle Kritik erhielt. Für die Datierung einer wichtigen Inschrift konnte ich mir bei B. D. Meritt Rat holen, für gelegentliche Auskunft in archäologischen Fragen bin ich R. Horn, W. Groß und G. Fuchs verpflichtet. A. D. Nock hat mir den Freundesdienst erwiesen, die Fahnen mitzulesen, und seiner Gelehrsamkeit verdankt das Buch mehr, als ich kenntlich machen konnte. Auch der Herausgeber des Handbuchs hat trotz der Belastung durch das Rektorat die Zeit erübrigt, die Korrekturen zu lesen und wertvolle Berichtigungen beizusteuern. Ihnen allen gebührt mein Dank und auch der des Lesers.

Die Abbildungen sind ohne Ausnahme nach Photographien hergestellt. Die Münzabgüsse verdanke ich dem Entgegenkommen des Department of Coins and Medals des Britischen Museums, die Vergrößerungen hat G. Fuchs ausgeführt; einige weitere hat W. Groß für mich nach den Originalen vergrößert. Für den Rest habe ich in erster Linie der bereitwilligen Hilfe von H. Sichtermann vom Deutschen Archäologischen Institut in Rom zu danken, für das Relief im Piraeus dem Athener Institut. Die Aufnahme von der Terra-Sigillata-Scherbe mit der Darstellung eines Haruspex ist durch Vermittlung von W. Fuchs im Tübinger Archäologischen Institut gemacht, R. Horn gestattete die Photographie der Göttinger Bronze. Die Photographie des Blitzmals wird der Freundlichkeit des Direktors des Nationalmuseums in Ljubljana Dr. J. Kastelic verdankt. Für die Abbildungen 4 und 7 bin ich der großen Liebenswürdigkeit von G. Lugli verpflichtet; er hat auch die Erlaubnis zur Publikation von der Direktion der Museen in Palestrina und Capua erwirkt. Abb. 33 stellte mir R. Blümel bereitwillig zur Verfügung. Sie alle haben dazu beigetragen, daß allzu bekannte Denkmäler vermieden werden konnten.

Ich habe mich bemüht, den Text lesbar zu halten und Einzelheiten nach Möglichkeit in die Anmerkungen zu verweisen; die antiquarischen Anhänge sind eine Konzession an den Charakter des Handbuchs, in dem der Benutzer auch Hilfe und Auskunft über Fragen finden soll, die für den Gang der Geschichte unerheblich sind.

Göttingen, im Februar 1960 K. Latte

INHALT

ABKÜRZUNGEN

Lateinische Autoren *sind im allgemeinen nach den Abkürzungen des Thes. L. L. angeführt.*

Macrob. *ohne Zusatz bezieht sich auf die Saturnalien.*

Festus: *Seitenzahlen von O. Müller und Lindsays Pariser Ausgabe Glossaria Latina IV 1930. Die Leipziger Ausgabe von Lindsay gibt die Seitenzahlen von O. Müller.*

Gloss. Plac., Ps. Philoxen. und andere Glossare *nach Buchstabengruppe und Nummer der Glossaria Latina ed. Lindsay Paris 1926 ff.*

Inschriften *sind soweit möglich nach dem CIL zitiert. CIL I p. 312 bezieht sich auf CIL I 1^2 Fasti, CIL I und Zahl auf CIL I 2^2. Mehrere Publikationen der gleichen Inschrift sind durch ; getrennt, zwischen verschiedenen Inschriften steht ein Punkt. Dessau, Inscr. Lat. sel. (ILS) sind im allgemeinen nur angeführt, wenn die Inschrift nicht im CIL steht; die dort publizierten Inschriften sind mit der Konkordanzliste des Neudrucks der ILS und den Tavole di conguaglio (Fascicolo speciale von Ruggieros Dizionario epigrafico Rom 1950) leicht aufzufinden.*

CLE = *Carmina Latina epigraphica coll. Buecheler-Lommatzsch 1895–1926.*

Vetter = *Handbuch der italischen Dialekte I. Heidelberg 1953. Die Zahlen sind Nummern der Inschriften.*

Wissowa RuK = *Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl. 1912.*

RGVV = *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.*

ARelW = *Archiv f. Religionswissenschaft.*

RE = *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, hgb. von Wissowa, Kroll usw.*

SEG = *Supplementum epigraphicum Graecum ed. Hondius u. a., Leiden 1923 ff.*

Myth. Lex. = *Ausf. Lexicon der griech. u. röm. Mythologie, hgb. v. W. H. Roscher.*

Schulze ZGLE = *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen. Berlin 1904.*

TrPAmPh = *Transactions and Proceedings of the American philological Association.*

Bei Zeitschriftenzitaten *von Inschriften bezieht sich die erste Zahl hinter der Band- und Jahreszahl auf die Seite, erst die zweite gibt gegebenenfalls die Nummer der Inschrift. Die Revue archéologique ist nach Jahrgang, Band und Seite zitiert; an Stelle der Année épigraphique ist auf die Originalpublikationen zurückgegangen.*

Sydenham, Coin. Rom. Rep. = *The Coinage of the Roman Republic London 1952, wo die Verweise auf den Katalog des Britischen Museums und weitere Literatur gegeben sind.*

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

I. QUELLEN

Eine Darstellung der römischen Religion aus dem Altertum ist nicht erhalten. Die Forschung muß daher zunächst die einzelnen Zeugnisse in ihrem Zusammenhang und aus der Absicht des Schriftstellers interpretieren. Nur so läßt sich der Gefahr begegnen, daß man ihnen mehr und anderes entnimmt, als der Autor sagen wollte. Das Ergebnis muß dann daraufhin befragt werden, woher der Verfasser seine Kenntnisse nahm und was man damals überhaupt noch wissen konnte. Es kommt dabei weniger auf eine genaue Benennung seiner Vorlage an, die vielfach nicht möglich ist, als auf die Kenntnis der Grundanschauungen und Ziele, die bei der Auswahl der mitgeteilten Tatsachen wirksam waren, ferner auf die allgemeine Tendenz der Überlieferung und den Wandel der Anschauungen. Einsicht in das Wesen der geschichtlichen Tradition über Rom und in die Eigenart der einzelnen Geschichtsschreiber ist unerläßlich. Auch wer sich nur mit der Frühzeit der römischen Religion beschäftigt, muß von den geistigen Strömungen bis zum Ende der Antike eine aus eigener Lektüre geschöpfte Vorstellung haben, da er fortwährend mit Zeugnissen dieser Spätzeit arbeiten muß. Der Neuplatonismus hat die Götter anders aufgefaßt als die Stoa, und beide sind von altrömischem Denken recht weit entfernt. Ebensowenig kann der Forscher auf diesem Gebiet die Kenntnis der Denkmäler entbehren, die vielfach erst für die literarischen Zeugnisse den richtigen Maßstab ergeben. Kombinationen, die ohne diese Vorarbeit willkürlich herausgegriffene Notizen zu einem bunten Mosaik verbinden, sind unfruchtbar.

1. Kalender. Von wenigen, oft schwer deutbaren Resten[1] abgesehen, sind die Zeugnisse über römische Religion sehr jung. Eine Ausnahme macht nur der älteste Festkalender, der sich aus einem spätrepublikanischen und einer

[1] Spät aufgezeichnet ist das Arvallied (CIL I 2² 2. Dessau 5039). Hammarström, Arctos 1, 1930, 240 ff. hat wohl mit Recht angenommen, daß unser Text aus einer stark zerstörten Vorlage kopiert ist. Zuletzt dazu Norden, Aus altröm. Priesterbüchern, 1939, 109 ff. Reste der Saliaria carmina Maurenbrecher, Carminum Saliarium reliquiae, Jahrb. f. klass. Philol. Supplem. 21, 1894, 315 ff. mit z. T. unhaltbarer Textgestaltung. Vorsichtiger Morel, Fragm. Poet. Lat., 1927, 1 ff. Was die antike Grammatik seit Aelius Stilo unter diesem Namen überliefert, scheint eine Masse Aufzeichnungen verschiedensten Inhalts aus den Archiven gewesen zu sein. Neben Gebetsformeln enthielten sie anscheinend Vorschriften für das Opferritual, z. B. Gefäßnamen (frg. 5. 8. 11. 12 Morel). Verstümmelte Wörter fehlten nicht; pa, po für parte und potissimum (Fest. 205 M. 312 L.) kann man zu keiner Zeit im Lateinischen gesagt haben (vorausgesetzt, daß die Deutung richtig ist). Auch die Anrufungen gingen auf Götter, die zunächst mit den Saliern nichts zu tun hatten (Fest. exc. 3 M. 95 L. 325 M. 417 L.), zum Teil gar nicht zu dem ältesten Götterkreise gehörten. Während das Arvallied nur aus Anrufungsformeln und Anweisungen für die Aktion der Priester besteht, weist das einzige voll verständliche Fragment des Salierliedes Quome tonas, Leucesie, prae tet tremonti . . . eine Prädikationsformel auf. Stilistisch gehört es also einer jüngeren Stufe an. Schwerlich war das Aelius Stilo vorliegende Material älter als das Ende des 4. Jh. v. Chr.

Anzahl kaiserzeitlicher Exemplare herstellen läßt.[1] Er wird dadurch, daß er noch keine Feste der kapitolinischen Trias enthält, vor die Erbauung des Tempels auf dem Capitol datiert, zeigt aber in Saturnus, vielleicht auch anderen Götternamen, etruskischen Einfluß. Wie Mommsen nachgewiesen hat, scheidet sich hier ein alter Kern, der in allen gleichlautend in großen Buchstaben gegeben ist, von späteren Zusätzen in kleinerer Schrift. Dieser Teil ist durch ein im wesentlichen einheitliches System der Abkürzungen gekennzeichnet. Auf eine Buchstabenreihe von A bis H, die Nundinalbuchstaben, die die Zeit zwischen zwei Markttagen abgrenzt,[2] folgt zunächst die rechtliche Bezeichnung des Tages. Die Tage sind in drei große Gruppen geteilt, die sich danach scheiden, ob an ihnen Gerichtstage (F) und Volksversammlungen (C) abgehalten werden dürfen oder keines von beiden (N), wozu als Sonderabteilung der letzten Gruppe die Tage der öffentlichen Feste treten (NP).[3] Dazu kommen weiter einige Sonderbezeichnungen,[4] dahinter stehen die Namen von 45 alten Staatsfesten. In kleineren Buchstaben tritt eine Reihe von Angaben dazu, deren Bestand und Fassung stärker wechselt.

Es sind dies a) die Abstandsziffern von den nächstfolgenden Kalenden, Nonen, Iden; b) die im Ausgang der Republik und in der beginnenden Kaiserzeit neu eingefügten Feste; c) Zusätze zu den alten Festen, und zwar: 1. über den Gott, dem sie gelten; 2. zuweilen über Bedeutung und Anlaß der Festnamen; d) Angaben von sonstigen Opfern, Opfermahlen und Spielen, auch der großen Märkte. Dabei werden die Opfer, die in den Staatstempeln am Jahrestag ihrer Dedikation dargebracht werden, mit Angabe des Gottes und der Örtlichkeit verzeichnet; e) gelegentliche astronomische Notizen. In die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. gehören die Menologia rustica, Kalender für den Hausgebrauch des Bauern.[5] Für die Kaiserzeit besitzen wir

[1] Grundlegend Mommsen CIL I² p. 205 ff. CIL VI 32481–32502. Neue Bruchstücke aus Antium Not. d. Scav. 1921, 73 ff. (der einzige, der noch aus republikanischer Zeit vor 46 v. Chr. stammt; dazu Wissowa, Herm. 58, 1923, 369. M. Guarducci, Bull. Comm. 64, 1936, 31. Ein weiterer Rest Mancini, Bull. Comm. 63, 1935, 256. Mit Verwertung der Literatur sind die Antiumfasten wiederholt bei A. Degrassi, Inscr. Lat. liberae rei publ. I, Florenz 1957, nr. 9. Die Ostiafasten CIL XIV suppl. 4547. Not. Scav. 1934, 256. Insc. Ital. XIII 1 p. 173 ff. Dazu Studi Romani 1, 1953, 366. Dazu treten gelegentliche Notizen in den Municipalfasten von Ostia, CIL XIV 4531–4546. Neue Bearbeitung von A. Degrassi, Inscr. Ital. XIII 2 Kalendaria, in Vorbereitung.

[2] In den Fasti Sabini (CIL I² p. 220) erscheint eine siebentägige Woche, anscheinend bereits die Planetenwoche. Heurgon, Rev. Et. Lat. 24, 1946, 41.

[3] Zu F, C, N vgl. Fast. Praen. z. 2. 3. Jan. Macrob. Sat. 1, 16, 14. Ov. Fast. 1, 45. Varro L. L. 6, 29. 53. Fest. exc. 38 M. 139 L. Die Deutung der Bezeichnung N̶P oder N' auf öffentliche Feste stammt von Wissowa; die Festusglosse NEP 165 M. 283 L. ist nicht mit Sicherheit zu ergänzen. Der Herstellungsversuch von J. Paoli, Rev. Et. Lat. 28, 1950, 252 ist verfehlt.

[4] Es sind EN(dotercisus), vgl. Varro L. L. 6, 31 intercisi dies sunt per quos mane et vesperi est nefas, medio tempore inter hostiam caesam et exta porrecta fas. Fast. Praen. z. 10. Jan. Q(uando R(ex) C(omitiavit) F(as), Q(uando) ST(ercus) D(elatum) F(as) (15. Juni).

[5] CIL I² p. 254. 280 f. Wissowa, Apophoreton d. Graeca Halensis 1903, 29. A. D. Nock a. S. 3 Anm. 1 gen. O. schließt aus dem Fehlen der Kaiserkulte, daß der Grundstock auf republikanische Zeit zurückgeht. Broughton, Class. Phil. 31, 1936, 353 nimmt wegen der späten Termine für die Ernte Entstehung in Norditalien an, was einleuchtend ist; nur liegen die Fundorte in der Nähe von Rom. Die Lustratio segetum im Mai stimmt zu dem Datum des Festes der Arvalbrüder. Der bei Varro und Columella (aber noch nicht bei Cato) vorliegende Bauernkalender hat mit den Menologia nichts zu tun und ist griechischen Ursprungs (A. Rehm, 'Επιτύμβιον Swoboda, 1927, 214).

außerdem die Festordnung des Augustustempels von Cumae (CIL X 8375 = I² p. 229. Dessau 108. Mommsen, Ges. Schr. IV 259), das auf Papyrus erhaltene Feriale Duranum, ein Verzeichnis der Feste der römischen Garnison in Dura,[1] sowie einen Papyrus aus Oslo, der aber außer Kaiserfesten nur die griechische Hestia erwähnt (P. Oslo III 77, unter Marcus). Für die ausgehende Antike geben zwei handschriftlich erhaltene Kalender, der des Furius Dionysius Philocalus aus dem Jahre 354 n. Chr. und der des Polemius Silvius vom Jahre 448/49 Auskunft (CIL I² p. 254). Dazu kommt noch ein inschriftlich erhaltenes Festverzeichnis für Capua und die Provinz Campanien vom 22. November 387 (CIL X 3792. Dessau 4918). Diese späten Urkunden sind um so wertvoller, als sie für ihre Zeit auch lehren, welche Feste damals nicht mehr gefeiert wurden.

2. Inschriften. Ergänzend treten Akten über festliche Begehungen hinzu. Die wichtigsten sind die inschriftlichen Aufzeichnungen über die Saecularspiele des Augustus, Claudius und Septimius Severus[2] und die Akten der Arval-Brüder.[3] Dazu kommen Tempel- und Haingesetze, die die rechtliche Lage des einzelnen Heiligtums normieren.[4]

Unentbehrlich für die Abschätzung der Resonanz, die der Staatskult im Volke fand, sind die zahlreichen Weihinschriften, die auch allein ermöglichen, etwas über die Kulte im übrigen Italien und in den Provinzen zu sagen. Leider reichen sie nur selten über das 3. Jh. hinauf, und dann pflegt

[1] A. S. Hoey, W. F. Snyder, R. O. Fink, Yale Class. Stud. 7, 1940, 1 ff. mit wichtigem Kommentar, dazu A. D. Nock, Harv. Theol. Rev. 45, 1952, 187 ff. Bradford Welles, The Excavations at Dura-Europos, Final report V 1, Yale University Press 1959 no. 54 mit weiterer Literatur.

[2] CIL VI 32323 ff. Not. Scav. 1931, 322. G. B. Pighi, de ludis saecularibus libri VI Publ. Univ. Milano vol. 35, 1941. Addenda et corrigenda: Epigraphica 1941, 1–4. 132–35. Zur Erklärung Mommsen, Ephem. Epigr. 8, 225 ff.

[3] Guil. Henzen, Acta fratrum Arvalium Berl. 1874. CIL VI 2023–2119. 32338–32398. 37164. 37165. Auswahl Dessau 5026–5049. Dazu Hülsen Klio 2, 1902, 277 ff. CIL VI 4, 3, 39443. Pasoli, Acta fratrum Arvalium, Bologna 1950, gibt die Neufunde und einen berichtigten Abdruck von Henzen; nachzutragen Not. Scav. 1899, 267 cf. Wissowa Herm. 52, 1917, 321. Ferrua, Epigraphica 7, 1945, 27 ff. Mancini, Bull. Comm. 55, 1927, 275 ff. Ghislanzoni, Athenaeum 24, 1946, 188 ff.

[4] Der sog. Lapis niger CIL I² 1; CIL VI 36840; zur Deutung Stroux Philol. 86, 1931, 460 ff. L. A. Holland, Am. J. Arch. 37, 1933, 549 möchte, gestützt auf die Beobachtung von T. Frank (Roman Buildings of the republic 61), daß der Stein nicht aus der Gegend von Rom stammt, ihn als Grenzstein auffassen; nur macht es Schwierigkeit, das Auftreten eines Kalator auf der Inschrift unter dieser Voraussetzung zu erklären. Leges der Haine von Luceria CIL IX 782; CIL I² 401, Spoletium (CIL XI 4766; CIL I² 366, ein zweites Exemplar Not. d. Scav. 1937, 28), der aedes Jovis Liberi von Furfo (CIL IX 3513; CIL I² 756), des Juppiteraltars in Salona (CIL III 1933), der ara Augusti in Narbo (CIL XII 4333), ferner CIL VIII suppl. 11796, CIL VI 576, CIL VI 820, CIL VI 826, 30837 b, CIL V suppl. It. I 1273, Not. Scav. 1928, 387.

Dazu treten Verfügungen der Priesterkollegien (Pontifices CIL X 8259, Quindecemvirn CIL 3698, Verordnung über die Privilegien und Pflichten des Flamen Augusti der Narbonensis CIL XII 6038). Vgl. G. Rohde, Die Kultsatzungen d. röm. Pontifices RGVV 25, 1936.

Endlich besitzen wir, teils literarisch, teils inschriftlich, Listen der verschiedenen Priesterkollegien, die freilich für die politische und soziale Geschichte wichtiger sind als für die Religion. C. Bardt, Die Priester der vier großen Kollegien aus römisch-republikanischer Zeit, Berlin 1871. A. Klose, Röm. Priesterfasten I, Diss. Breslau 1910. Broughton, The Magistrates of the Roman Republik, New York 1951. M. W. Hoffmann-Lewis, The official priests of Rome under the Julio-Claudians, Pap. Mon. Am. Acad. Rome 16, 1955. CIL VI 1976 ff. 32318 ff. CIL XI 3254 (Album der Pontifices von Sutrium).

ihr Verständnis den gleichen Schwierigkeiten zu begegnen wie das der frühesten literarisch überlieferten Texte.[1] Systematische Ausgrabungen einzelner Heiligtümer in Latium ermöglichen, aus den Weihgaben ein Bild von dem Wesen der dort verehrten Götter zu gewinnen. Auch für Rom selbst sichert die archäologische Forschung nicht nur die Lage einzelner Heiligtümer, sondern erweitert auch ständig unser Wissen um religiöse Institutionen.[2] Endlich bieten seit Beginn der Münzprägung die Götterbilder auf Münzen ein Anschauungsmaterial für die Vorstellungen, die man mit den Göttern verband; für die spätere Zeit sind sie freilich mehr ein Zeugnis für die politische Verwendung religiöser Symbole als für den wirklichen Glauben.[3]

Subsidiär müssen die Denkmäler der italischen Dialekte herangezogen werden. Auch sie sind überwiegend jung. Die ausführliche Sakralordnung von Iguvium, aber auch oskische Inschriften, wie die Tafel von Agnone, lehren das Alte und Gemeinsam-Italische in den römischen Riten besser erkennen. Leider stößt das Verständnis auf sehr große Schwierigkeiten; der Wortschatz der italischen Dialekte ist uns zum größten Teil unbekannt und die aus dem Zusammenhang erschlossene Bedeutung birgt die Gefahr von Zirkelschlüssen.[4]

3. Literarische Quellen. Die Forschungen der antiken Gelehrten knüpfen zum Teil an die gleiche urkundliche Überlieferung an. Es gab eine umfängliche Literatur de fastis, die der Erklärung und Ausdeutung der Feste und der Monatsnamen diente. Die Reihe beginnt in spätrepublikanischer Zeit mit Cincius, dem sich Juristen der frühen Kaiserzeit wie Masurius Sabinus, Julius Modestus und der Grammatiker Nisus (Macrob. Sat. I 12, 30) anreihen. Die sakralrechtlichen Fragen behandelten Bücher de iure pontificio (Fabius Pictor, Antistius Labeo, Ateius Capito), zu denen die Quaestiones pontificales des Veranius kommen, Schriften über die Auguraldisziplin von L. Iulius Caesar und M. Valerius Messala, de Religionibus von C. Trebatius Testa.[5] All diesen Arbeiten ist gemeinsam, daß sie, wie die gleichzeitigen

[1] Die Inschriften republikanischer Zeit CIL I 2². Alles Wichtige mit knappem Kommentar bei A. Degrassi, Inscriptiones Latinae liberae rei publicae (Bibliot. Stud. Super. 23) I Florenz 1957. Teile des CIL sind durch die Neubearbeitung der Inscriptiones Italiae ersetzt. Eine reiche Auswahl Dessau, Inscriptiones Latinae selectae 2957–5050 a.

[2] Platner-Ashby, a topographical dictionary of Rome. G. Lugli, Roma antica: il centro monumentale, Rom 1946; ders. Monumenti minori del foro romano, Rom 1947.

[3] Vgl. z. B. Alföldi, Die Kontorniaten, ein verkanntes Propagandamittel der stadtröm. Aristokratie in ihrem Kampf gegen das Christentum. Budapest-Leipz. 1942. Über die methodischen Grenzen Gnomon 29, 1957, 258.

[4] Immer noch unentbehrlich Buecheler, Umbrica 1883, mit z. T. sehr gewagten und phantasievollen Vermutungen, aber mit voller Kenntnis des lateinischen Parallelmaterials. Die Texte mit Kommentar zuletzt bei E. Vetter, Handbuch d. ital. Dialekte I, Heidelberg 1953, dort die weitere Literatur. Nachzutragen ist I. Rosenzweig, Ritual and Cults of pre-roman Iguvium (Stud. and. Docum. ed. by K. and S. Lake 9), London 1937, dazu H. J. Rose, Gnomon 13, 1937, 618. [J. Wilson Poultney, The bronce tablets of Iguvium, Monogr. Am. Ph. Ass. 17, 1959].

[5] Die Fragmente der meisten Genannten Iurisprudentiae Anteiustinianae Reliquiae ed. Bremer. Zu Trebatius: Sonnet, C. Trebatius Testa, Diss. Gießen 1932, bes. 72 ff.; ders. RE s. v. Die meist am Anfang dieser Reihe angeführten Fasten des Fulvius Nobilior waren in dem Tempel des Hercules Musarum aufgestellt (Macrob. Sat. 1, 12, 16), also, wie Mommsen (Chronol.² 41, 51) gesehen hat, ein Steinkalender mit Beischriften nach Art der Fasti Praenestini. Die Beziehung auf den Konsul des J. 189

Schriften über die einzelnen Magistraturen, kasuistisch dem praktischen Bedürfnis dienen wollen, also die zu ihrer Zeit gültigen Riten aufzeichnen, aber in steigendem Maße spekulative Ausdeutungen einmischen. Die in den uns erhaltenen Fragmenten reichlich vertretene Diskussion über die Benennung der Monate zeigt das deutlich. Besondere Vorsicht ist bei Verwendung der in die annalistische Überlieferung eingelegten Dokumente geboten. Sie sind im wesentlichen von dem Schriftsteller selbst mit Benutzung sakraler und juristischer Formeln, die ein archaisches Kolorit geben sollten, entworfen oder seiner unmittelbaren Vorlage entnommen.[1] Zu einer umfassenden Sammlung des Materials ist man erst in der ausgehenden Republik gekommen, als es zu spät war, weil man die Urkunden, auch soweit man sie noch zur Verfügung hatte, infolge des Wandels der Sprache nicht mehr verstehen konnte. Wie weit man sich im Denken bereits von der alten Religion entfernt hatte, zeigen die Reste des Nigidius Figulus,[2] der einem pythagorisierenden Okkultismus huldigte. Damals hat M. Terentius Varro das ganze noch erreichbare Material gesammelt, und von ihm hängen die Folgenden ab.[3] Daher ist es wichtig, sich die Gesichtspunkte klarzumachen, aus denen Varro seine Darstellung gestaltete. Eine Bewunderung für die Vergangenheit Roms und eine Vorliebe für bäuerliche Sitten mischt sich hier mit einer ganz modernen, stoischen Philosophie. Varro hat eine besondere Neigung, seine sabinische Heimat in den Vordergrund zu stellen,[4]

ruht darauf, daß er diesen Tempel erbaut hatte: das Pränomen ist nirgends in den Zitaten angeführt. Nilsson, Opuscul. select. II 984 denkt deshalb an den Konsul des J. 153; auch ein unbekannter späterer Träger des Namens wäre denkbar, der im Tempel seines Vorfahren eine Stiftung machte. Alt sieht die Beziehung der Monatsnamen Maius und Iunius auf maiores und iuniores nicht aus.

[1] Grundsätzlich richtig urteilt über solche Aktenstücke Mommsen R. F. 2, 419. Die Schilderung des Fetialenritus bei Liv. I 32, 6 bietet ein für die ältere Sprache unmögliches personifiziertes Fas als Subjektsbegriff und den gräzisierenden Vokativ *populus Albanus (Wackernagel, Antike Anredeformen 16), das Foedus Liv. I* 24, 7 übernimmt die Formel tabulis cerave aus dem Testament (z. B. Gaius 2, 104), wo sie auf den Unterschied von Testament und Kodizill geht. Die Devotionsformel Liv. 8, 9, 6 hat ein einhellig überliefertes veniam fero, das der Bedeutung „Gnade", „Gunstbezeugung", die das Wort in der sakralen Sprache allein hat (trotz Conways Bemerkung z. d. St., vgl. unten S. 183, 4), zuwiderläuft. Die gleiche Formel ist die einzige Stelle, die Divi Novensiles, Di Indigetes (in dieser Reihenfolge!) nebeneinanderstellt; Livius verstand offenbar die neuen und die alteingesessenen Götter. Selbst Wissowa hat diese Tatsache übersehen, als er daraus die Überschriften für seine Einteilung der römischen Götter entnahm. Vgl. noch Latte, Mus. Helv. 16, 1959, 140.

[2] Fragmente A. Swoboda, Nigidii Figuli fragmenta, Wien 1889. L. Legrand, P. Nigidius Figulus, Paris 1931, 99 ff.

[3] R. Agahd, M. Terentii Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri I XIV XV XVI, Jahrb. klass. Philol. Suppl. 24, 1898, 1 ff. Für die übrigen Bücher der Antiquitates sind wir noch auf die Prolegomena der Ausgabe von Ovids Fasti von Merkel, 1841, p. CVI ff., angewiesen. Eine Fragmentsammlung Varros wird von H. Dahlmann vorbereitet. Vgl. desselben Artikel in der RE. Zur Charakteristik P. *Wendland, D. hellenist.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum*, ²Tübingen 1912, 140 ff.

[4] Vgl. z. B. W. Schulze, ZGLE 465, 1. Für Varros Neigung zu willkürlichen systematisierenden Konstruktionen vgl. die Unterscheidung von Portentum, prodigium, monstrum etc. Serv. auct. Aen. 3, 366: ostentum quod aliquid hominibus ostendit, portentum quod aliquid futurum portendit, prodigium quod porro dirigit, miraculum quod mirum est, monstrum quod monet. Die Ableitung von monstrum geht schon auf Aelius Stilo zurück, Fest. 138 M. 260 L. Entsprechend teilt er die Divinationsarten nach den vier Elementen ein (Serv. auct. Aen. 3, 359). Zu dem Schematismus seiner Unterscheidung der

nicht, wie es mit Hilfe seines Materials in neuerer Zeit geschehen ist, um einen Gegensatz zwischen Rom und den Sabinern zu betonen und eine Aufteilung der römischen Riten vorzunehmen, die einer ursprünglichen Völkermischung entspricht, sondern in der Meinung, daß auf dem Lande noch Reste alter Sitte erhalten waren, die in der Großstadt nicht mehr existierten. Da ihm geschichtliche Kritik im modernen Sinne ebenso fernliegt wie Sprachwissenschaft, benutzt er zur Deutung mit Vorliebe eine Etymologie, deren primitive Methoden von der griechischen Grammatik übernommen werden. Vielfach waren diese Erklärungen das einzige, was er zur Deutung der Göttergestalten vorzubringen vermochte, und sie haben die Neueren oft dazu verführt, sprachgeschichtlich und sachlich unhaltbare Vorstellungen ungeprüft zu übernehmen. Von den Annalisten benutzt er mit Vorliebe Calpurnius Piso und Valerius Antias, was zeigt, wie fern ihm auch auf diesem Gebiet wirkliche Kritik lag. Ferner muß man bei der Beurteilung seiner Angaben Varros eigene religiöse Stellung in Betracht ziehen, die ebenfalls stoisch mit pythagoreischem Einschlag ist. Nicht nur der Glaube, daß die richtige Deutung des Namens etwas über die Sache aussagt, sondern auch die Neigung, alle Gottheiten als Potenzen und Kräfte des einen Gottes zu deuten, den die stoische Philosophie lehrte, prägen seine Darstellung. Dazu kommt die Vorliebe für schematische Systematisierung und Zahlenspielerei. Wie alle Vielschreiber, denkt er nicht scharf und widerspricht sich gelegentlich. Die Rücksicht auf seine eigene Gegenwart, die er reformieren wollte, verschiebt das Bild der Vergangenheit noch mehr. Unter seinen Schülern ist wohl der bedeutendste Verrius Flaccus, von dem uns inschriftlich Reste von Erläuterungen zum römischen Festkalender erhalten sind[1] und außerdem Auszüge aus seinem großen Werk de significatu verborum. Von ihm und von Varro hängt in der Hauptsache Ovids Darstellung des römischen Festkalenders der ersten sechs Monate[2] ab. Was der Dichter selbst hinzugetan hat,

di certi, incerti und praecipui et selecti Wissowa, Herm. 56, 1921, 113 ff. Zu seinen Etymologien H. Lindemann, Die Sondergötter in der Apologetik der Civitas dei Augustins. Diss. München 1930. Nock, Harv. Theol. Rev. 37, 1944, 142. 164.

[1] CIL I² p. 231 ff., eine Probe Dessau 8844a. Not. d. Scav. 1897, 421 ff. 1904, 393 ff. = Ephem. epigr. IX 739. Not. Scav. 1908, 2. 1921, 277. Zum Verfasser Suet. gramm. 17, 2. Vahlen, Opusc. I 42 ff. Th. Litt, De Verrii Flacci et Cornelii Labeonis fastorum libris. Diss. Bonn 1904. L. Strzelecki, Quaestiones Verrianae, Warschau 1932. Dihle, Art. Verrius Flaccus in der RE.

[2] E. Samter, Quaestiones Varronianae. Diss. Berl. 1891. H. Winther, De de fastis Verrii Flacci ab Ovidio adhibitis. Diss. Berl. 1885. Wissowa, Ges. Abh. 271. H. Willemsen, De Varronianae doctrinae ap. fast. scriptores reliquiis. Diss. Bonn. 1906. C. Franke, De Ovidii fastorum fontibus. Diss. Halle 1909. Umfänglicher Kommentar mit reichen folkloristischen Parallelen, aber ohne den Versuch, Griechisches und Römisches zu scheiden oder die literarischen Probleme zu berücksichtigen, J. Frazer, London 1929, 5 Bde. Eine Analyse des Verhältnisses zu Kallimachos' Aitia fehlt, für einen Einzelpunkt Pfeiffer zu Kallim. frg. 1, 14. Für die leicht ironische Haltung und die Unverbindlichkeit der Deutungen, die beliebig auswechselbar sind, etwa: I 631: Siquis amas veteres ritus, adsiste precanti: nomina percipies non tibi nota prius; Porrima placatur Postvertaque, sive sorores, sive fugae comites, Maenali Diva [Carmenta] tuae; altera quod porro fuerat, cecinisse putatur, altera versurum postmodo quidquid erat. Ebenso stellt er bei dem Bericht über Anna Perenna die verschiedensten Deutungen des Namens, griechische und römische, zur Wahl (3, 523 ff.), Anna erscheint u. a. als Mondgöttin, Themis, Isis, Hagno (die Amme Juppiters). Ähnlich bei den Lupercalien (2, 267 ff.), wo zunächst eine Novelle erzählt wird, die mit dem Casina-Motiv spielt, und es dann heißt (359): adde pere-

sind nur Ausschmückungen nach hellenistischem Vorbild. Altrömische Religiosität lag diesem modernsten unter den römischen Dichtern recht fern. Lebendig wird seine Darstellung nur, wo er belustigt und aus einem Gefühl des Abstandes heraus römische Volksfeste schildert. Die Absonderlichkeit der Bräuche und ihre spielerische Erklärung ist es, was ihn reizt. Dazu tritt eine bedenkenlose eigene Erfindung, die geläufige Motive der griechischen Sage mit leisen Abwandlungen ins Römische überträgt und sich gelegentlich auch ihrerseits an aus dem Namen abgeleiteten Deutungen versucht. Die Folgezeit hat das bei Varro bereitliegende Material immer wieder benutzt, aber nicht mehr durch eigene Quellenforschungen vermehrt. Plutarch in den Αἴτια Ρωμαϊκά kennt ihn nur durch Juba v. Mauretanien.[1] Eine im einzelnen bisher nicht genau faßbare Vermittlerrolle hat dabei Cornelius Labeo[2] gespielt. Nur für die Religion der eigenen Zeit bieten ihre Berichte gelegentlich Neues. Daraus ergibt sich die Aufgabe, zunächst einmal aus den verschiedenen Brechungen die älteste Form der Überlieferung herzustellen und sie dann unter Berücksichtigung der Tendenzen, die Varro diesen Nachrichten aufgeprägt hatte, zu verwerten. An sammelnden Arbeiten ist in der Kaiserzeit kein Mangel. Für uns kommen von den heidnischen Quellen vor allen Gellius, Macrobius[3] und die Vergilerklärung des Servius in Frage. Die Neigung des 4. Jh. zu symbolischer Erklärung von Dichtertexten hat dazu geführt, daß man eine Fülle von gelehrtem Material heranzog, um Vergil als Inbegriff allen Wissens über das alte Rom darzustellen. Mit umgekehrtem Vorzeichen sind Varros törichte Etymologien bei den Kirchenvätern (Tertullian, Arnobius, Lactanz, Augustin) benutzt, um das Heidentum lächerlich zu machen und zu widerlegen.

Eine Zusammenfassung über das römische Jahr hat Sueton, De anno Romanorum (p. 149 ff. Reifferscheidt), gegeben. Aus ihr sind Auszüge in der kleinen Gelegenheitsschrift des Censorinus vom Jahre 238 n. Chr. und bei Macrobius, Sat. I 12–16 erhalten.[4] Eine Erweiterung Suetons benutzte Johannes Laurentius Lydus im 1. u. 4. Buch περὶ μηνῶν (ed. R. Wünsch 1898).[5]

Völlig auszuscheiden hat für die Geschichte der römischen Religion der Mythos. Es ist anerkannt, daß selbst so zentrale Geschichten wie die Herkunft der Römer von Troja sich erst im 4. Jh. v. Chr. entwickelt haben[6]

grinis causas mea Musa, Latinas, inque suo noster pulvere currat equus, endlich 423 Quid vetat Arcadio dictos a monte lupercos Faunus in Arcadia templa Lycaeus habet. Zutreffend urteilt über Ovid H. J. Rose, Stud. Mat. Stor. Rel. 4, 1928, 171.

[1] H. J. Rose, The Roman Questions of Plutarch, Oxford 1924, mit religionsgeschichtlich wichtigen Exkursen.

[2] Wissowa, RE IV 1351. Die Zeit ist strittig. Während man ihn meist ins 3. Jh. n. Chr. setzt, will ihn B. Boehm, De Corn. Lab. aetate, Diss. Königsberg 1913, wohl mit Unrecht vor Sueton datieren. Vgl. noch W. Baehrens, Corn. Labeo atque eius commentarius Vergilianus, Gent 1918.

[3] Die vorhandenen Ausgaben des Macrobius sind auf ganz unzulänglicher handschriftlicher Grundlage aufgebaut: La Penna, Annali d. Scuola Normale di Pisa 22, 1953, 225 ff. J. Willis, Rh. Mus. 100, 1957, 152.

[4] Wissowa, De Macrobii Saturnalium fontibus, Diss. Breslau 1880, 16 ff. F. Rabenald, Quaestionum Solinianarum capita tria, Diss. Halle 1909, 100 ff.

[5] F. Börtzler, Philol. 77, 1921, 364 ff. F. Blume, De Lydi de mensibus observationes, Diss. Halle 1906.

[6] Mustergültig ist Mommsens Untersuchung Die echte und die falsche Acca Larentia, Röm. Forsch. II 1 ff. F. Münzer, Cacus der Rinderdieb, Rectoratsprogramm Basel 1900. Wissowa, Ges. Abh. 129 ff. Carter, The death of Romulus, Am.

und daß hier die Gleichsetzung römischer und griechischer Götter bereits die Voraussetzung ist. Bei einer motivgeschichtlichen Analyse zerfallen diese Mythen und es bleibt keine greifbare Form wirklich römischer Sagen übrig. Das gleiche gilt weitgehend auch von der ältesten Überlieferung über die römische Königszeit. Konnte noch Niebuhr unter dem Eindruck romantischer Theorien den Versuch machen, nach griechischem Vorbild Heldenepen aus dieser Überlieferung herauszuschälen, so darf heute als gesichert gelten, daß dieses Verfahren unzulässig ist. Gerade die von Niebuhr benutzten germanischen Analogien zeigen das am besten. Die mittelalterliche Epik, die Dietrich von Bern zum Zeitgenossen Attilas macht, würde ohne die historischen Quellen nicht einmal die richtige Datierung für Theodorich den Großen geben und für das, was er wirklich war, nichts lehren. Ob man Römer oder Franken zu Nachfahren der Troianer macht, immer liegt eine halbgelehrte Konstruktion zugrunde, von der geschichtliche Aufschlüsse nicht zu hoffen sind. Gerade wenn man den Unterschied zwischen Griechenland und Rom herausarbeiten will, muß man dieser Lage Rechnung tragen.

Journ. Arch. 13, 1909, 19 ff. A. Momigliano, Tre figure mitiche, Tanaquilla, Gaia Cecilia, Acca Larenzia. Miscellanea della Facoltà di lettere di Torino 2, 1938. Perret, Les origines de la légende troyenne de Rome, Paris 1942, möchte die Entstehung der Troianerlegende wohl etwas zu spät in die Pyrrhuskriege setzen.

II. GESCHICHTE DER FORSCHUNG

4. Die Arbeit an der römischen Religion ist seit der Wiederbelebung der Studien des klassischen Altertums zunächst Sammlung von Material gewesen. Solange alle antike Religion unter dem undifferenzierten Begriff des Heidentums zusammengefaßt wurde, konnte eine wirklich geschichtliche Betrachtung nicht aufkommen. Die großen Gelehrten des 17. Jh. haben wohl die sprachlichen Ausdrucksformen der römischen Religion untersucht, wie der Pariser Parlamentsrat Barnabé Brisson (Brissonius),[1] sie haben weiter in umfangreichen Werken die Auseinandersetzung der werdenden Kirche mit dem Heidentum dargestellt,[2] aber man fuhr fort, Mythologie der Griechen und Römer in Zusammenfassungen zu geben, die lediglich das Verständnis der Dichtung erleichtern sollten. Erst seit auf den Spuren Herders und der Romantik Männer wie Zoëga eine Geschichte im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwicklung der Kultur forderten und seit Niebuhr die Tradition einer sichtenden Kritik unterwarf, beginnt auch eine wissenschaftliche Behandlung der römischen Religion. Die herrschenden Richtungen in der Erforschung der griechischen Religion machten sich zunächst auch hier geltend. Die Mythologie stand im Vordergrund und sie wurde als Natursymbolik aufgefaßt. Diese Anschauung durchzieht noch das große Werk von Preller, das schon im Titel „Römische Mythologie" (1858) seine Tendenz andeutet. Daneben bemühte man sich seit dem Aufkommen der Sprachvergleichung und dem Bekanntwerden der indischen Literatur um die Feststellung einer indogermanischen Urreligion. Ein Nominalismus meinte den Namengleichungen etwas über das Wesen der Dinge entnehmen zu können. Überdies glaubte man, daß die Eigenart eines Volkes durch Jahrtausende konstant bleibt. Die Zeitspanne zwischen dem Eindringen der Indogermanen in das Mittelmeergebiet und unseren Quellen mochte damals unerheblich scheinen, da man Homer und die Veden zu hoch, die Einwanderung der Indogermanen zu tief datierte (vgl. zur Kritik Kretschmer, Einleitung in die Gesch. d. griech. Sprache 76 ff.). Von dem Wandel des Denkens, den ein paar Jahrhunderte bei einem Kulturvolk herbeiführen, von den kulturellen Einflüssen, unter denen sich die Sonderentwicklung der Römer vollzog, gab man sich keine Rechenschaft. Heute wissen wir, wie jung unsere Überlieferung über Rom ist, und so ist auch eine mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit unternommene Erneuerung dieser Versuche nicht haltbar, weil die Pfeiler, auf denen sie ihr Gebäude errichtet, bei philologischer Kritik des Materials wegbrechen.[3]

[1] De formulis et sollemnibus populi Romani verbis, Paris 1583, u. ö. Sorgfältigster Neudruck von F. E. Conradi, Halle u. Leipz. 1731.

[2] Lenain de Tillemont, Histoire des empereurs, Paris 1690.

[3] G. Dumézil, Juppiter, Mars Quirinus: I. Essai sur la conception indoeuropéenne de la société et les origines de Rome, II. Naissance de Rome, III. Naissance des Archanges, Paris 1941–45. Les mythes romains: I. Horace et les Curiaces, II. Servius et la

Beide Richtungen, die allegorisch-natursymbolische und die sprachvergleichend-indogermanische, die sich vielfach berührten, beherrschten die Darstellungen der Folgezeit. Ein schon früh mit unzulänglicher Kritik unternommener Versuch von R. Klausen, die griechischen Bestandteile von den römischen zu scheiden (Aeneas und die Penaten, Hamburg und Gotha 1839–40), blieb fast wirkungslos, woran die Unklarheit der Darstellung und die Masse unbegründeter Hypothesen wesentliche Schuld trugen. Die Natursymbolik macht sich noch in den frühen Bänden von Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie geltend (Leipzig 1884 ff.).

Bahnbrechend wurde auch hier Th. Mommsen. Schon die knappen Skizzen der religiösen Entwicklung, die er in seiner Römischen Geschichte gab, bringen in der Art, wie sie das ganze kulturelle Leben in einer Einheit zusammenfassen, eine völlig neue Betrachtungsweise. Er hat dann durch die Behandlung des Kalenders in seiner Römischen Chronologie ([2]1859) und im CIL I 1[2] den Grund für eine geschichtliche Erforschung der römischen Religion gelegt. Die Sammlung der römischen Inschriften gab das Material, das es allein ermöglicht, die literarische Überlieferung zu kontrollieren. Im Staatsrecht stellte er selbst die Funktion der Priesterschaft im römischen Staat dar, und im Strafrecht suchte er, vielleicht zu weit gehend, die sakralen Grundlagen der römischen Justiz. Es tut der gewaltigen Leistung nicht den geringsten Abbruch, daß er in der Überschätzung der Einsichten, die die Etymologie zu gewähren vermag, seiner Zeit Tribut zahlte, und daß er die fremden Einflüsse auf Rom wohl etwas zu gering veranschlagte. Erst durch ihn wurde eine Geschichte der römischen Religion möglich, und alle wissenschaftliche Forschung auf diesem Gebiet baut auf seinen Resultaten, z. T. auch noch auf seinen Methoden.

Sein Schüler Georg Wissowa hatte bereits für Marquardts Handbuch der römischen Altertümer eine Bearbeitung des römischen Sakralwesens verfaßt (VI[2], 1885, nur die Spiele hatte L. Friedländer übernommen), und in Roschers Mytholog. Lexicon und der RE eine Fülle von Einzelproblemen behandelt, als er 1902 Religion und Kultus der Römer darstellte ([2]1912). Er beschränkte sich grundsätzlich auf den Staatskult. Der Quellenbestand ist mit mustergültiger Vollständigkeit und Klarheit gegeben und kritisch mit voller Einsicht in die Natur der Überlieferung verwertet. Echtrömisches und Fremdes werden konsequent geschieden. So ist das Buch für ein halbes Jahrhundert zum unentbehrlichen Hilfsmittel der Forschung geworden. Seine Schwächen sind mit seinen Vorzügen eng verbunden. Die Nüchternheit des Urteils, die Abneigung gegen weitgreifende Hypothesen prägt der Behandlung des Stoffes einen rationalistischen Charakter auf. Die Darstellung wählt nicht die Form der Geschichte, sondern der Systematik. Wie Mommsen nicht eine römische Verfassungsgeschichte, sondern ein Staatsrecht geben wollte, so räumt Wissowa der Geschichte nur 85 Seiten ein, um im Hauptteil systematisch zu ordnen; freilich bleibt er sich der geschichtlichen Abfolge immer bewußt. Innerhalb dieser Systematik wird das Ver-

Fortune, III. Tarpeia, 1942–47, L'héritage indoeuropéen à Rome 1949. Vgl. H. J. Rose, JRomSt 37, 1947, 183ff. C. Koch, Zeitschr. f. Rel. u. Geistesgeschichte 5, 1953, 1 ff.

hältnis der Menschen zu den Göttern als Rechtsverhältnis gefaßt, etwa beim votum; selbst das ferias observare bedeutet ihm, daß „der Mensch auf sein Verfügungsrecht über einen Arbeitstag zugunsten der Gottheit Verzicht leistet" (432). Es handelt sich dabei nicht um einen Verzicht gegenüber der Gottheit, sondern um eine Vorsichtsmaßnahme, die einem Mißlingen der eigenen Tätigkeit vorbeugen oder aufgespeicherte „Macht" erhalten soll. Das ergibt sich aus den zahlreichen Beispielen für eine solche zeitweilige oder dauernde „Tabuierung" eines Menschen bei anderen Völkern; eine Analyse des römischen Begriffs des ferias agere führt zu dem gleichen Ergebnis. In der Annahme etruskischen Einflusses ist Wissowa, auch hierin Mommsen folgend, sehr zurückhaltend. Obwohl zwischen der 1. und 2. Auflage seines Werkes W. Schulzes epochemachendes Buch Zur Geschichte der lateinischen Eigennamen erschienen war, zitiert er es auch in der Neubearbeitung nur für Einzeltatsachen; die Grundlinien seiner Darstellung von Schulzes Ergebnissen aus zu überprüfen, hielt er nicht für notwendig. Vor allem verhielt er sich reserviert gegen die Ergebnisse der vergleichenden Religionswissenschaft, weil er hier, nicht mit Unrecht, die erforderliche Kritik der Quellen vermißte. Er zitiert Mommsens Warnung, daß man dabei, „ohne es zu wollen, den ersten und hauptsächlichsten Grundsatz aller geschichtlichen Kritik vergißt, daß die einzelne Erscheinung zunächst in dem Kreise der Nation, der sie angehört, geprüft und erklärt werden soll und erst das Resultat dieser Forschung als Grundlage der internationalen dienen darf" (Röm. Chronol. 6).

Die Forderung ist nur zu berechtigt. Mit der bloßen Übertragung eines Begriffs in eine andere Kulturwelt ist auf religionsgeschichtlichem Gebiet ebensowenig auszukommen wie auf anderen. Dennoch ist ein weiter Überblick über die Vielfalt der empirisch gegebenen Möglichkeiten unerläßlich, weil sonst die Gefahr droht, daß dem Verfasser geläufige Vorstellungen unbewußt in das Bild einer fernen Vergangenheit eingehen und es verfälschen. Hier neue Wege eröffnet zu haben, ist das Verdienst der von Wissowa abgelehnten Richtung. In der 2. Hälfte des 19. Jh. haben zwei Gelehrte fast gleichzeitig eine vergleichende Religionswissenschaft geschaffen, die nicht mehr auf Ermittlung eines religiösen Urzustandes einer bestimmten Völkergruppe, sondern auf allgemeine Formen des religiösen Denkens abzielt. E. B. Tylor wies in seinem Buch Primitive Culture (London 1871, deutsch Anfänge der Kultur, Leipz. 1873) auf die primitiven Glaubensformen der Naturvölker hin, die er unter dem Begriff des „Animismus" zusammenfaßte, worunter er sowohl den Glauben an Totengeister wie die Beseelung der Natur verstand. Die damit eingeleitete Überschätzung des Ahnenkults hat auch in der römischen Religionsgeschichte lange nachgewirkt. Gleichzeitig zeigte W. Mannhardt,[1] gestützt auf ein reiches Material noch jetzt lebendiger bäuerlicher Riten, die er durch die Befragung von Angehörigen der verschiedensten europäischen Nationen zusammengebracht hatte, wie allgemein die Verbreitung bestimmter Begehungen bei Aussaat und Ernte

[1] W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte II. Antike Wald- u. Feldkulte, Berl. 1877. Mythologische Forschungen, Straßburg 1884.

ist. Über die Fragwürdigkeit der Annahme gemeinsamen Urguts war er sich bereits klar; ihre Möglichkeit hängt für das von ihm behandelte Gebiet bekanntlich an der Frage, ob die Indogermanen bereits Ackerbau trieben. Damit traten die Riten in den Vordergrund. Das Material ist dann von englischen Forschern ungeheuer vermehrt worden, indem man auch die primitiven Völker außerhalb Europas heranzog. Eine Anzahl grundlegender Begriffe und Vorstellungen erwies sich als über die ganze Erde verbreitet, wenn man auch bei dieser sammelnden Tätigkeit zunächst aus zweiter Hand arbeitete und daher die Ergebnisse einer Nachprüfung nicht immer standhielten. Namentlich das große Werk von J. Frazer, The golden bough, stellt eine unerschöpfliche Fundgrube dar. Der Titel ist von dem goldenen Zweig genommen, den Aeneas sich bei Vergil für den Abstieg in die Unterwelt bricht. Frazer arbeitete Riten heraus, die durch ihren bloßen Vollzug, ohne Beziehung auf eine persönlich gedachte Gottheit, wirksam sind, eine Stufe, die man vom evolutionistischen Standpunkt aus nicht glücklich prädeistisch genannt hat.[1] Sein Versuch, ein magisches Königtum in Rom nachzuweisen, ist freilich mehr als fraglich. Hier lagen Ansätze zu dem, was Usener, Anregungen, die er von W. Dilthey empfangen hatte, ausgestaltend, die Formenlehre des religiösen Denkens genannt hat. In seinen Götternamen (1896) versuchte er eine Lehre von der religiösen Begriffsbildung, die zunächst die Entstehung des Polytheismus aufhellen sollte. Aus „Augenblicksgöttern", die nur im Moment ihres Wirkens in Erscheinung treten, werden „Sondergötter", die auf bestimmte Gebiete spezialisiert sind, und endlich die großen Götter des antiken Pantheons. An Stelle seiner Terminologie ist heute der Begriff der „Macht" und der „Mächte" getreten (N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens², 1926). Die Zeugnisse aus der römischen und litauischen Religion, auf die Usener sich hauptsächlich stützte, erwiesen sich nicht als stichhaltig, können aber durch andere ersetzt werden.[2] Aber inzwischen hat sich eine Phänomenologie der Religion entwickelt, deren Ziel das Verstehen

[1] Da die dagegen gerichtete Kritik geneigt ist, sich an den in dem Ausdruck liegenden Begriff der Entwicklung zu halten, sei hier ausdrücklich betont, daß es sich bei diesem, wie bei allen Begriffen der allgemeinen Religionswissenschaft, um phänomenologische Kategorien handelt, über deren geschichtlichen Ort damit nichts ausgesagt ist. Es sind Gattungsbegriffe, bequeme Abkürzungen, die eine Erscheinung einem bestimmten Gebiet zuordnen. In welcher Form sie in einem gegebenen geschichtlichen Augenblick realisiert wurden, bedarf immer einer besonderen Untersuchung. Aus der Natur dieser Begriffe als Abstraktionen folgt, daß sie kaum je in absoluter Reinheit auftreten werden; reine Magie dürfte ebenso selten sein wie reiner Monotheismus außerhalb der philosophischen Sphäre. Im übrigen sollte man bei der heute modernen Abneigung gegen Evolutionismus nicht vergessen, daß ein Wandel von primitiven zu immer differenzierteren Anschauungen der Inhalt der Geschichte mindestens aller kulturfähigen Völker ist; der Versuch, die Erscheinungen danach auch chronologisch zu ordnen, ist also keineswegs unberechtigt, und wo die literarische Überlieferung versagt, sind Petrefacte, wie in der Geologie, vielfach das einzige Mittel, frühere Schichten zu erschließen. Vgl. M. Nilsson, Letter to prof. A. D. Nock on some fundamental concepts in the science of religion, Harv. Theol. Rev. 42, 1949, 71 ff.

[2] Gegen Usener, Götternamen 76 f., Wissowa, Echte und falsche „Sondergötter" in der röm. Religion, Ges. Abh. 304 ff.; gegen die Beurteilung der litauischen Zeugnisse Brückner, Zeitschr. f. vgl. Sprachw. 50, 161 ff. Kretschmer, Glotta 13, 1924, 101 ff. betont mit Recht, daß Einzelkorrekturen an der Fruchtbarkeit von Useners Aufstellungen nichts ändern, und wertet sie für die Erklärung der sog. Abstracta aus.

der Phänomene nach ihrem geistigen Gehalt ist (J. Wach, Religionswissenschaft, 1924. G. van der Leeuw, Phaenomenologie der Religion ³1956), zunächst unter Preisgabe der historischen Gesichtspunkte.[1] Daneben wies Max Weber nachdrücklich, wenn auch mit gewollter Einseitigkeit, auf die Zusammenhänge zwischen Religion und soziologischer Struktur hin (Max Weber, Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie I–III, Tübingen 1920–21; Wirtschaft u. Gesellschaft 227 ff. Vgl. J. Wach, Einführung in die Religionssoziologie, 1931).

Während diese Gesichtspunkte bisher auf die Religion der Römer noch kaum Anwendung gefunden haben, hat W. Warde Fowler, The religious experience of the Roman people (London 1911), versucht, die Religiosität der Römer bis auf Vergil darzustellen (vgl. dens., Roman ideas of deity in the 1st century B. C., London 1914). Die Erkenntnisse Frazers hat zuerst L. Deubner für die römische Religion nutzbar gemacht (N. Jahrb. f. klass. Altertumswissensch. 27, 1911, 321 ff. Konsequent durchgeführt ist der Gedanke bei H. Wagenvoort, Imperium, Amsterdam-Paris 1941, holländisch; engl. Übersetzung, The Roman Dynamism, Oxford 1947). Auf der Höhe der modernen Forschung stehende Gesamtdarstellungen gibt es nur in knapper, für einen weiteren Kreis bestimmter Form, mit Weglassung des gelehrten Apparats. Die hervorragendsten sind L. Deubner, Die Römer, in Chantepie de la Saussaye's Lehrbuch der Religionsgeschichte II⁴, 1925, 418 ff. und H. J. Rose, Ancient Roman Religion, London 1949 (vgl. auch desselben Verfassers Primitive culture in Italy, London 1926). Monographien bestimmter Gebiete treten hinzu, wie die Aufarbeitung der Kulte einzelner Landschaften, Arbeiten über den Privatkult und die Religion der Familie, über die Religion des römischen Heeres.

In den zwanziger Jahren dieses Jh. ist in einer Reihe von Arbeiten der Versuch gemacht worden, die bisherigen Ergebnisse der römischen Religionsforschung zu revidieren, wesentlich mit Wissowas Material, das man mit umgekehrten Vorzeichen verwendete. Methodische stillschweigende Voraussetzung ist dabei, daß die griechischen Formen des Polytheismus (noch dazu in der Deutung, die ihnen der Spätklassizismus der ersten Hälfte des 19. Jh. gegeben hat) die einzig vorhandenen sind; sie wird durch weitgehende Unbekanntschaft mit den Methoden und Ergebnissen der allgemeinen Religionswissenschaft ermöglicht.[2] So spielt hier z. B. die Unterscheidung von himmlischen und chthonischen Gottheiten aus Homer eine Rolle, während die Götter der Römer überwiegend weder im Himmel noch unter der Erde gedacht werden, sondern auf der Erde. Ein Synkretismus, dessen Kronzeugen nicht zufällig die Neuplatoniker des 4. und 5. Jh.

[1] Diesen Mangel hebt Pettazoni, Studies in the history of Religion 215 ff. hervor.

[2] Besonders deutlich wird das in der Dissertation von K. Vahlert, Praedeismus und röm. Religion, Frankfurt 1935. Die Verfasserin kennt die grundlegenden Arbeiten von Marett, Frazer u. a., die sie widerlegen will, nur aus zweiter Hand und nur soweit sie in der 1. Aufl. von K. Beth, Religion u. Magie, 1914, angeführt sind (einzige Ausnahme ein populärer Vortrag von K. Th. Preuß). Hätte sie auch nur die 2. Aufl. (1928) eingesehen, so wäre ihr vielleicht klargeworden, daß die allgemeine Religionswissenschaft inzwischen die zur Diskussion stehenden Begriffe schärfer präzisiert hat.

n. Chr. sind, fragt nach Verwandtschaft und Identität der Götter, anstatt nach den Beziehungen der Menschen zu ihren Göttern zu fragen. Der Versuch eines Nachweises des Zusammenhangs zwischen dem Mythos und dem Kult ruht immer darauf, daß die Kulttatsache und ihre ätiologische Ausdeutung durch unsere Überlieferung verwechselt wird. Die Resultate der literarischen Analyse werden ignoriert und zwischen dem echten, gewachsenen Mythos und seinen künstlichen Umformungen und Nachbildungen wird kein Unterschied gemacht.[1] Über das Ergebnis urteilt der weitaus sorgfältigste Vertreter dieser Richtung selbst: „daß der historische Kult des römischen Staates in seinen Liedern und Formeln ... jede Erwähnung von bestimmten mythischen Sachverhalten peinlichst vermeidet" (C. Koch, Der römische Iuppiter 25),[2] also was Wissowa vertreten hatte.

Besonders intensiv hat sich die Forschung mit der Religionsmischung der Kaiserzeit beschäftigt. Das Problem des Eindringens der orientalischen Religionen in den Bereich der Mittelmeerwelt hat im Zusammenhang mit der Entstehung des Christentums eine Reihe von bedeutenden Arbeiten hervorgerufen. Hier hatte man von vornherein festeren Boden unter den Füßen, weil man mit gleichzeitigen Quellen arbeiten konnte. Auch die monumentale Überlieferung kam auf diesem Gebiete früher als sonst zu ihrem Recht. Der Belgier Franz Cumont ist hier bahnbrechend gewesen. Seine Aufarbeitung der Zeugnisse des Mithras-Kultes[3] ist vorbildlich und hat zahlreiche Nachfolger gefunden. Die eigentlich römische Entwicklung trat in all diesen Werken in den Hintergrund. Es war vielmehr der griechischs Osten, der die Zeugnisse bot, und daneben die Grenzbezirke des Römischen Reiches, in denen römische Truppen standen. Ferner begann man vom Mittelalter her die Nachwirkung der Astrologie zu erfassen und zunächst einmal aus den Handschriften die Masse der darüber erhaltenen Abhandlungen zu sichten und teilweise herauszugeben. Dabei konnte man an dem starken Einfluß, den diese Anschauungen seit dem 1. Jh. v. Chr. auch auf die römische Gesellschaft gehabt haben, nicht vorübergehen.[4] Was die Massen innerhalb des Römischen Reiches geglaubt haben, trat dem gegenüber zurück. Ein Versuch, mit Hilfe der Inschriften festzustellen, was eigentlich

[1] Die Methode charakterisiert A. E. Gordon, TPAmPhA 63, 1932, 179 völlig zutreffend: reliance is put upon mythology rather, than history, upon the less rather than the more dependable data of history, upon such questionable evidence as the etymology of words and upon works of art ... rather than upon the facts of the cult.

[2] Wenn Koch dann nach meinem Aufsatz ARelW 24, 1926, 244 die Ausnahmen in Praeneste und Sulmo anführt, so hatte ich schon darauf hingewiesen, daß hier griechische Einflüsse früher und durchgreifender gewirkt haben; für Rom beweist das nichts, und da alle Zeugnisse für den Privatkult noch sehr viel jünger sind, besteht nach der Quellenlage gar keine Möglichkeit, über die alte Zeit etwas auszusagen, was nicht unmittelbar oder mittelbar den Tatsachen des Staatskults entnommen ist.

[3] F. Cumont, Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithras I. II., Brüssel 1896–99, jetzt als Materialsammlung ersetzt durch Vermaseren, Corpus inscriptionum et monumentorum Mithriacorum I, Leiden 1956. Die 'Conclusions' ohne den Apparat F. Cumont, Les mystères de Mithras³, Brussel 1914 (deutsch Die Mysterien des Mithras übers. v. Gehrich, 3. Aufl., besorgt von Latte, Leipzig 1923).

[4] Catalogus Codicum astrologorum 1–12. F. Cumont, Astrology and Religion among the Greeks and Romans, 1912. Boll, Sternglaube u. Sterndeutung⁴, besorgt v. Gundel, Leipzig 1931. F. Cramer, Astrology in Roman Law and Politics, Philadelphia 1954.

in Rom selbst und in den Provinzen lebendig war, ist trotz des riesenhaft angewachsenen Quellenmaterials nur in beschränktem Maße unternommen.

Damit stellen sich die Aufgaben für die Forschung. Es gilt, zu ermitteln, was in historischen Zeiten noch lebendiger Glaube war, und in den Dienst dieser Aufgabe alle uns verfügbaren Hilfsquellen zu stellen. Für die Zeit, aus der wir keine direkte Überlieferung haben, sind nur vorsichtige Rückschlüsse möglich, die versuchen, mit Hilfe versteinerter Reste eine Zeit zu erreichen, in der diese Reste noch in einem lebendigen Sinnzusammenhang standen. Dabei wird die wichtigste Aufgabe sein, für diese Frühzeit gerade die Unterschiede, die besonderen Merkmale des Römischen herauszuarbeiten und dann zu fragen, wie im Laufe der Geschichte zuerst griechische, dann orientalische Vorstellungen diese ursprünglichen Elemente umgeprägt oder verdrängt haben. Aber jede Untersuchung muß, mit van der Leeuw zu reden, „stets bereit sein, sich der Konfrontation mit dem Tatsachenmaterial zu stellen. Sie wird zu reiner Kunst oder leerer Phantastik, sobald sie sich der Kontrolle durch die philologisch-archäologische Deutung entzieht".

5. Literatur. Zur Geschichte der Forschung O. Gruppe, Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit. Suppl. 4 zu Roschers Mythologischem Lexikon, Leipzig 1921. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I², 1955, 3 ff. Zum Methodischen Nilsson, Harv. Theol. Rev. 42, 1949, 71 ff. Latte, Acta Congressus Madvigiani I 213 ff., Kopenhagen 1958.

Gesamtdarstellungen: J. A. Hartung, Die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt I. II., Erlangen 1836. Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl. v. H. Jordan 1881–83. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl., 1912. J. B. Carter, The Religion of Numa and other Essays on the Religion of ancient Rome, 1906. Ders. The religious life of ancient Rome, London-New York 1912. W. W. Fowler, The religious experience of the Roman people, 1911, grundlegend, unveränderter Abdruck 1922. W. R. Halliday, Lectures on the history of Roman religion, 1922. L. Deubner, Die Römer, in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II⁴, 1925, 418 ff. E. Buriss, Taboo, magic, spirits. A study of primitive elements in Roman religion. New York 1931; vgl. die Rez. H. J. Rose, JRS 21, 1931, 288. C. Bailey, Phases in the religion of ancient Rome, Berkely (Calif.) 1932. N. Turchi, La religione di Roma, 1939. H. Wagenvoort, Imperium. Studiën over het mana-begrip en zede en taal der Romeinen, Amsterdam-Paris 1941; engl. Ausgabe Roman Dynamism, Oxford 1947, dazu ders., Varia Vita, 1952. H. J. Rose, Ancient Roman Religion, London 1949. W. R. Halliday, Lectures on the history of Roman religion, New York 1950. J. Bayet, Histoire politique et psychologique de la religion romaine, Paris 1957. Zu F. Altheim, Römische Religionsgeschichte, zuerst Sammlung Goeschen, 3 Bde, 1931–33, erweitert in 2 Bd., Baden-Baden 1951–53; vgl. L. Deubner, ARelW 33, 1936, 105 ff. H. J. Rose, Harv. Theol. Rev. 27, 1934, 33 ff. Latte, Gnomon 26, 1954, 15 ff.[1] J. Whatmough, Class. Phil. 34, 1939, 205 ff.

[1] Den Schlußsatz meiner Rezension, daß eine Diskussion mit Altheim aussichtslos ist, hat er inzwischen bestätigt. Wer sich dafür interessiert, was er darunter versteht, vgl. Altheim, Porphyrios und Empedokles, 1954, 61 ff.

Für die letzte Zeit der Republik W. W. Fowler, Roman ideas of deity in the last century, B. C. 1914.

Zu den Festen W. Warde Fowler, The Roman festivals, London 1899. G. Vaccai, Feste di Roma antica², Turin 1927.

Für den Privatkult A. De Marchi, Il culto privato di Roma antica, Mailand 1896. E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin 1901. Ders., Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig-Berlin 1911 (von einseitig animistischem Standpunkt). M. Bulard, La religion domestique de la colonie italienne de Délos, Bibl. éc. franç. d'Athènes et de Rome 131, Paris 1926; dazu die Tafeln Monuments Piot 14, 1908, jetzt durch die Inscriptions de Délos zu ergänzen. M. Curti, Religione e culti negli scrittori romani de re rustica, Udine 1940.

Zu der Religion des römischen Heeres A. v. Domaszewski, Die Religion des römischen Heeres, Westdeutsche Zeitschrift f. Geschichte und Kunst 24, Trier 1895. Rist, Die Opfer des röm. Heeres, Diss. Tübingen 1920. R. O. Fink, A. S. Hoey, W. F. Snyder, The Feriale Duranum, Yale Classical Studies 7, 1940. W. F. Snyder, ebd. 225 ff. über die Jahresfeste der Kaiserzeit. Die weitere Literatur über das Feriale in der endgültigen Ausgabe Bradford Welles, Finck, Gilliam, The Doura Europos Excavations, Final report vol. V 1, 1959, no 54.

Zu den Kulten der einzelnen Landschaften J. Toutain, Les cultes paiens dans l'empire romain, I. Les cultes officiels et les cultes gréco-romains, Paris 1907; II. Les cultes orientaux 1911; III. Les cultes indigènes nationaux et locaux, 1917–20. Über die italischen Landschaften L. Ross Taylor, The cults of Ostia, 1912. Dies., Local cults in Etruria, Papers of the Am. Acad. at Rome 2, 1924. R. M. Petersen, The cults of Campania, Pap. of the Amer. Acad. at Rome 1, 1922. E. C. Evans, The cults of the Sabine territory (Pap. Am. Acad. Rome 9), 1937. S. M. Savage, The cults of ancient Trastevere (Mem. Am. Acad. Rome 17, 1940, 26 ff. A. E. Gordon, The cults of Lanuvium (Univ. of California publ. in class. philol. 2, 1938, 21 ff. Ders., The cults of Aricia, ebd. 2, 1, 1 ff. E. Meusel, De sacris Tiburtinis et Praenestinis, Diss. Halle 1924 (Maschinenschrift). Ch. A. Dubois, Cultes et dieux à Pozzuoles, Mél. éc. franç. de Rome 22, 1902, 23 ff. Für die griechischen Kulte Unteritaliens G. Gianelli, Culti e miti della Magna Grecia, Florenz 1924; dazu R. Pettazoni, Stud. mat. p. l. stor. rel. 1, 1925, 145 f.

Für die Provinzen außer dem bereits angeführten Buch von Toutain Charles Picard, Les religions de l'Afrique antique, Paris 1954. Drexel, Die Götterverehrung im römischen Germanien, 14. Ber. der röm.-german. Kommission 1923, 1 ff. F. Stähelin, Die Religion des römischen Helvetiens, Anz. f. Schweiz. Altertumskunde 23, 1021, 11 ff. J. C. Murley, The cults of Cisalpine Gaul, as seen in the inscriptions, Diss. Wisconsin 1922. F. Peeters, Le culte de Juppiter en Espagne d'après les inscriptions, Rev. Belge de phil. 1938, 157 ff. 853 ff. Leslie W. Jones, The cults of Dacia, Univ. of Californ. Class. Publ. in Philol. 9, 1929, 245. Y. Todoroff, The pagan cults in Moesia inferior (Publ. du Musée de Sophia), Sophia 1928. C. H. Moore, TPAmPhA 38, 1907, 109 ff. ders Harv. Stud. Class. Phil. 11, 1909, 58 ff. (Britannien). Zur methodischen Beurteilung der lateinischen Benennungen einheimischer Götter Wissowa, Interpretatio Romana, ARelW 19, 1916/19, 1 ff.

Für die Entwicklung in der Kaiserzeit F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain[4], Paris 1929 (deutsche Übersetzung von Gehrich-Brandenberg 1930). Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums[2], Heidelberg 1928. Literaturangaben auch bei L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III[10] 119 ff. von Wissowa (der Text ist veraltet). A. D. Nock, Conversion, Oxford 1933, bes. 66 ff. Natürlich ist für die Kaiserzeit, die geistig eine Einheit bildet, die Darstellung in Nilssons Geschichte der griechischen Religion Bd. 2 zu vergleichen; dazu A. D. Nock, Cambridge Ancient History 12, 409 ff.

Volkskundliches Parallelmaterial bei J. Frazer, The Golden Bough, vol. 1–8, 3. Aufl., London 1911–13. Suppl. vol. 1936: Totemism and Exogamy vol. 1–4, 1910; Psyche's Task 1913; The Belief in Immortality, 3 vol. 1913–24: Myths of the Origin of fire 1930. The fear of the dead in primitive Religion; 3 vol. 1933–36; Creation and evolution in primitive cosmogonies and other essays 1935.

III. ÜBERSICHT ÜBER DIE GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG

6. Die Vorgeschichte der römischen Religion liegt im Dunkel. Die Überlieferung setzt viel später ein als im östlichen Mittelmeergebiet. Der Versuch, Rückschlüsse auf mediterrane Schichten des zweiten Jahrtausends zu machen, muß notgedrungen zwei unbekannte Größen miteinander vergleichen und verfällt der Gefahr, spätere Erscheinungen in die Frühzeit zurückzuspiegeln.[1] Die Bodenfunde sind immer mehrdeutig, und der einzig sichere Führer auf diesem Gebiet ist die Sprache, die wir eben erst seit dem Ende des 3. Jh. wirklich kennen. Auch die Religion der einwandernden Italiker ist ganz ungenügend bekannt. Die spärlichen Zeugnisse der italischen Dialekte bieten nur teilweise einen Anhalt, da man im Süden mit griechischen, im Norden mit etruskischen Einflüssen rechnen muß, die das Bild verändert haben.

Das Verständnis der ältesten römischen Geschichte hängt daran, daß sie von einer expansiven und kriegerischen Bauernbevölkerung getragen wird, die zugleich das Heer bildet. Auf dem Gebiet der Religion bedeutet das, daß dieselben Göttergestalten verschiedene Aspekte annehmen, je nachdem sie aus den Nöten des bäuerlichen oder kriegerischen Lebens angerufen werden. Mars, der Gott der Welt jenseits der Siedlung, ist für den Bauern der Wilde, von dem er wünscht, daß er seine Fluren verschonen möge, für die Krieger, die die Grenzen der eigenen Siedlung überschreiten, ist er der gegebene Schirmherr und wird so zum Kriegsgott. Iuppiter ist für den Bauern der Wettergott, wird aber im römischen Gemeinwesen mehr und mehr der Exponent der res publica schlechthin. In der Mehrzahl der Fälle aber vollzieht der Staatskult, wie er sich aus dem ältesten Zeugnis, dem sogenannten Kalender des Numa, ergibt, bäuerliche Riten stellvertretend für die ganze Gemeinde. Sie müssen ursprünglich auf dem Hof des einzelnen Bauern oder in einer Gemeinschaft von Bauern ihren Platz gehabt haben. Daran läßt ihr Charakter keinen Zweifel. Wenn die Gemeinde das Fest des Grenzsteines durch ein Opfer an einer bestimmten Stelle der Gemarkung, am sechsten Meilenstein der Via Laurentia, vollzieht, so bedürfte es des daneben stehenden Festes bei dem Grenzstein des einzelnen Hofes nicht, um zu sehen, daß hier durch eine Fiktion auf die Gemeinde übertragen ist, was zunächst die religiöse Pflicht jedes einzelnen Bauern war. Ebenso richtet man neben dem schützenden Flurumgang, der im Mai, wenn die Saaten reifen, stattfand, ein staatliches Fest ein, das von einer besonderen Priesterschaft, den Arvalen, vollzogen wird. Es ist an einer bestimmten Stelle außerhalb Roms fixiert. Dabei mußte der Umgang wegfallen, den noch Cato für sein Gut vollziehen läßt; die Gemarkung Roms war für die Zeremonie zu umfangreich.

[1] Vgl. den Versuch, eine mediterrane Herrin der Tiere in Latium zu entdecken. Momolina Marconi, Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale, Mailand 1940.

Von der Aussaat bis zur Ernte begleiten Riten und Opfer aller Art das Wachsen und Reifen der Feldfrucht. Zu ihrem Schutz versucht man die konkret gefaßte Sonnenglut in Gestalt von Füchsen fortzuscheuchen, denen man brennende Fackeln an die Schwänze gebunden hat. Zur Abwehr des Getreiderostes tötet man einen Hund von rötlicher Farbe als Analogiezauber. Um die Herden gegen Wölfe zu schützen, feiert man im Februar das Fest der Lupercalien, bei dem das Verjagen der Tiere durch Lärm, den man mit Riemen macht, durch die Tötung eines Hundes als eines wolfsähnlichen Tieres ergänzt wird. Bei anhaltender Dürre zieht man einen Stein in die Stadt, dem man die Kraft zutraut, Regen zu erzeugen.

Neben diesen magischen Riten stehen solche, die bezwecken, die Mächte, die in den Dingen wirksam sind, zu stärken und günstig zu stimmen. Dabei ist für Rom bezeichnend, daß diese Kräfte nicht als plastische Gestalten, sondern nur in ihrer Wirksamkeit erfaßt werden und daß sie deshalb in einer Vielheit erscheinen, die sie von anthropomorphen Religionen unterscheidet. Es gibt Kräfte, die in der keimenden Saat wirksam sind, und andere, die zu dem reifenden Getreide gehören, wieder andere, die den Segen der Scheuer und des geernteten Getreides behüten. Die Penaten sind die Mächte der Vorratskammer, die Laren zunächst die Schutzgeister des Gutes. Überall ist der Mensch von Mächten umgeben, die es gnädig zu stimmen gilt, aber sie bleiben unbestimmt und werden nur als Wirkungen erkannt. Zum Teil drückt sich das darin aus, daß ihre Namen im Plural erscheinen oder daß man nur in umschreibenden Wendungen die Macht eines solchen Gottes anruft, anstatt ihn direkt zu nennen. Noch im zweiten Jahrhundert, als man in Rom schon Heilgötter griechischer Herkunft kannte, hat man dem Gott einer Tierseuche einen Altar errichtet, ohne ihn mit irgendwelchen bereits bekannten göttlichen Mächten in Verbindung zu bringen. Anthropomorphes Denken ist den Römern niemals geläufig geworden, auch als sie unter griechischem Einfluß plastisch geformte Göttergestalten verehrten. Zu allen Zeiten läßt sich ein Zurückgleiten in gestaltlose Vorstellungen bei ihnen beobachten.

Die Riten des Bauernhauses werden von der Gemeinde als Ganzes übernommen, weil man zunächst den Staat unter der Denkform eines erweiterten Hauses erfaßt. Wie dieses, so hat auch der Staat seine Vorratskammer und seinen Herd; er hat in den Vestalinnen Haustöchter, die über dem Feuer wachen müssen, das im primitiven Bauernhause nicht ausgehen darf, weil es so schwierig ist, es wieder zu entzünden. Die alte Form, daß man es dann durch das Reiben von Hölzern gegeneinander wieder entfachen muß, hat sich im Kult der Vesta als Petrefakt erhalten. An Kulten, die der Gemeinde als Ganzes eigentümlich sind, treffen wir zunächst die von Ortsgottheiten, wie die der Berge des Palatin und Quirinal, die als Diva Palatua und Quirinus verehrt werden, vielleicht auch in Diva Rumina eine Stammesgottheit der Romani, noch mit etruskischer Vokalisation der ersten Silbe. Daneben gibt es kriegerische Riten, die Entsühnung von Waffen, Hörnern und Pferden vor und nach dem Feldzug und die Kriegstänze der Salier, die ursprünglich Vertreter des römischen Heeres waren, bis sie mit der Veränderung der Bewaffnung und der Kriegssitten eine Priesterschaft wurden, die

Riten vollzogen, die außerhalb jeden Zusammenhanges mit dem tatsächlichen Feldzug standen. Das gleiche Schicksal mußte alle diese Begehungen treffen, seit die alte Dauer des Feldzuges von Frühjahr bis in den Herbst durch langwierige Kämpfe ersetzt war, die sich nicht mehr an die Jahreszeit banden. Aber die Scheu, die man vor dem Eindringen fremder Magie bei der Rückkehr von einem Kriegszuge empfand und die einst zu den Reinigungszeremonien im Herbst bei der Rückkehr geführt hatte, erhielt sich noch sehr lange. Im Gegensatz zu fast allen indogermanischen Völkern, bei denen erbeutete Waffen ein kostbarer Besitz sind, fuhren die Römer fort, die Waffen der Feinde nach einem Kampf zu verbrennen, ein Akt, der später dem Vulcanus, dem Gott des verzehrenden Feuers, galt. Die Gefangenen hat man noch lange durch ein Joch durchgehen lassen, ehe man ihnen den Eintritt in die Stadt gestattete, was deutlich ein rite de passage ist, bestimmt, sie von allen gefährlichen und feindlichen Kräften zu trennen, die sie etwa mitbringen könnten.

Friedensschluß und Bündnis vollziehen sich in sakralen Formen, wie selbstverständlich, aber es zeigt Residuen früherer Zustände, wenn der Führer der damit betrauten Priesterschaft Vater genannt wird. Die Institution war ursprünglich auf Familienfehden gemünzt, bei denen die Häupter der einzelnen Geschlechter die Verhandlungen führten. Die Kriegserklärung wird in magischer Weise durch das Schleudern einer Lanze in das feindliche Gebiet vollzogen, was Beginn des Kampfes und Besitzergreifung zugleich ist. Ebenso wird beim Vertrag noch ein magischer Akt der Selbstverfluchung ausgeführt; das Schicksal des Eidbrüchigen wird mit dem Stein gleichgesetzt, mit dem man das Opfertier erschlägt und den man dann wegschleudert. Es gibt noch eine Anzahl versteinerter Riten, die im ältesten Kalender verzeichnet sind, aber der Schlüssel zu ihrem Verständnis ist verloren, da wir von den Einzelheiten dabei nichts hören. Auch die besprochenen hatten ihre Bedeutung in geschichtlicher Zeit eingebüßt. Es ist für die römische Haltung gegenüber der Religion bezeichnend, daß man fortfuhr, sie zu vollziehen, obwohl die veränderte Struktur der Gesellschaft sie ihres Sinnes beraubt hatte.

Rom führt einen etruskischen Namen, worin liegt, daß mindestens der Zusammenschluß zu einer Stadt unter etruskischem Einfluß erfolgt ist. Wenn man versucht, aus den ältesten uns erreichbaren Festen einen voretruskischen Kern zu gewinnen, so darf dabei nicht vergessen werden, daß schon der älteste Festkalender in Saturnus und Volturnus Götter enthält, die ihrem Namen nach etruskisch sind, und daß die Quelle auf dem Forum, im Herzen von Rom, Juturna, einen etruskischen Namen trägt. Dennoch läßt sich der Einfluß etruskischer Religion erst fassen, als die Herrschaft dieses Volkes über Rom sich dem Ende zuneigt. Der Tempel des Iuppiter, der Iuno und der Minerva auf dem Capitol ist nach der Tradition von dem letzten Tarquinier begonnen. Er brachte zum erstenmal bildliche Darstellungen von Göttern nach Rom. Die Etrusker besaßen um 500 eine Tonplastik, und ein etruskischer Künstler wird für die Statue des Iuppiter Optimus Maximus ausdrücklich genannt. Der Eindruck auf die Bevölkerung muß sehr stark gewesen sein. Der Gott wurde durch die bildliche Darstellung

der Phantasie ganz anders gegenwärtig; der Weg für eine Verehrung der Götter unter menschlichem Bilde war geöffnet. Iuppiter wurde sofort der Hauptgott des Staates; neben ihm treten die beiden Genossinnen zurück. Der alte Himmelsgott wird nun sogar zum Herrn der Schlachtentscheidung. Nach einem ebenfalls etruskischen Brauch wird das dadurch sinnfällig gemacht, daß er bei dem feierlichen Einzug des Heeres nach siegreichem Kampfe selber den Zug führt, der zu seinem Heiligtum emporsteigt. Er wird durch den Feldherrn dargestellt, der seine Tracht trägt. Den Etruskern war es nicht anstößig, daß ein Mensch den Gott selber darstellte. Auch andere Götterbilder wurden von den Römern im Laufe der Zeit in der Gestalt übernommen, die sie bei den Etruskern durch eine zum Teil komplizierte Entwicklung gewonnen hatten. Dahin gehört eine bewaffnete Iuno, die als Stadtgöttin die Bewaffnung von Athena Polias übernommen hatte, und eine mütterliche Göttin, die mit einem oder mehreren Kindern auf dem Schoß dargestellt wurde; in Praeneste hieß sie Fortuna. Die Typen zeigen, daß diese Götterbilder nicht etwa unmittelbar aus der griechischen Kunst entlehnt wurden, sondern daß die etruskische Vermittlung dazwischen steht.

Etrurien hat auch auf die Bestattungszeremonien einen erheblichen Einfluß ausgeübt. Die Sitte, bei dieser Gelegenheit Gladiatoren kämpfen zu lassen, stammt daher, ebenso wahrscheinlich das Auftreten der toten Vorfahren in ihren Masken und mit ihren Amtsinsignien. Dagegen findet sich von dem Glauben an zahlreiche Unterweltsdämonen, die wir bei den Etruskern kennen, keine Spur in Rom.

Noch auf einem anderen Gebiet ist der Einfluß der nördlichen Nachbarn dauernd wirksam gewesen, auf dem der Zunkunftserkundung. Die Römer selbst hatten nur ganz wenige Divinationsformen; so erklärt sich, daß sie dauernd von der etruskischen Methode der Eingeweideschau, der Haruspizin, Gebrauch machten und für diesen Zweck sich etruskischer Priester bedienten. Die Etrusker besaßen auf diesem Gebiet eine in ihrem Göttersystem verankerte Lehre, die Parallelen in Babylonien hat. Als die Römer sie übernahmen, hat man die damit betrauten Priester immer aus Etrurien geholt, auch in Zeiten, in denen die politische Spannung die Verwendung von Angehörigen eines feindlichen Volkes im Staatskult bedenklich machte. Bezeichnend für diese Lehre ist eine bis in die Einzelheiten durchgeführte Beziehung zwischen den Teilen der Leber und den 40 + 2 Bezirken des Himmels, in denen die einzelnen Götter wohnend gedacht werden. Die Einteilung kehrt bei der Deutung der Blitze wieder; sie werden nach der Richtung, aus der sie kommen, als von einem bestimmten Gott geschleudert gedacht. Danach stufte sich ihre Gefährlichkeit ab, und auch die Maßnahmen zu ihrer Sühnung werden dadurch bestimmt. Die beiden gefährlichsten hat sich Tinia-Iuppiter selbst vorbehalten; sie gehen die Existenz des ganzes Staates an. Die Denkstruktur dieser Divination ist am nächsten der Astrologie verwandt, soweit sie über das bloße Horoskopstellen hinaus ein geschlossenes System anstrebt, ein bedeutsamer Hinweis auf die Herkunft der etruskischen Religion. In allen diesen Fällen wird ein Netz von Verbindungslinien gezogen, das einem vorausgesetzten Zusammenhang zwischen allen sichtbaren Erscheinungen und der Welt der Götter entspricht. Eigentümlich

ist den Etruskern weiter die Lehre von einer Folge von Epochen (saecula), deren jede durch die Lebenszeit des bei ihrem Beginn geborenen Menschen begrenzt wird, der am längsten lebt. Die Götter müssen deshalb ihr Ende durch Zeichen ankündigen. Zehn solcher Perioden bilden eine Einheit, nach deren Ablauf die Erneuerung der Welt eintritt. Auch hier ist der Zusammenhang mit orientalischen Vorstellungen vom großen Weltjahr deutlich.

Die Lehre von der Periodizität des Geschehens hat zunächst auf Rom überhaupt nicht gewirkt; erst im dritten Jahrhundert hat man Saecularspiele veranstaltet und dann nach unserer Überlieferung nicht auf Anraten der Etrusker, sondern der sibyllinischen Bücher. Auch die Haruspices haben sich im ganzen auf die Deutung der Opfertiere beschränkt und sind, soweit sich sehen läßt, nicht zu Trägern eines etruskischen Kultureinflusses in Rom geworden. Nur der einzige Fall eines Menschenopfers, den Rom kennt, scheint im letzten Drittel des dritten Jahrhunderts aus Etrurien übernommen, ob auf den Rat der Haruspices, läßt sich nicht feststellen.

Einschneidender ist die Rezeption einer Orakelsammlung geworden, die unter dem Namen der Sibylle ging und für die ein eigenes Priesterkollegium geschaffen wurde, zunächst wohl, weil die Verwendung dieser Sprüche sprachliche Kenntnisse voraussetzte, die damals in Rom noch nicht allgemein verbreitet waren. Die in griechischen Hexametern abgefaßten Sprüche müssen bei der Angleichung der römischen Götter an die griechischen eine große Bedeutung gehabt haben, nicht nur in den Fällen, in denen sie neue Götter einführten. Den Auftrag, die Bücher einzusehen, erteilte der Senat; damit behielt die Regierung die Kontrolle über Neuerungen in der Hand. Ein unabhängiges Prophetentum war mit der Struktur des römischen Gemeinwesens unvereinbar. Das Dasein der Sprüche diente ebensosehr zur Abwehr frei umlaufender „unechter" Orakelsprüche wie als Quelle religiöser Auskünfte in Fällen der Not.

Freilich darf nicht übersehen werden, wie stark die Umformung gewesen ist, die man in Rom mit den griechischen Göttergestalten vornahm. Als man aus Anlaß einer Hungersnot noch im 5. Jh. den Kult der Ceres, des Liber und der Libera aufnahm, handelte es sich gewiß nicht mehr um die altitalische Göttin Ceres, sondern um die griechische Demeter, aber indem man die altrömischen Namen anwandte, verschob sich das Verhältnis innerhalb der Trias. In Griechenland gehören Demeter und Kore zusammen, der dritte Partner führt einen wechselnden Namen; in Rom ordnen sich Liber und Libera zusammen und Ceres bleibt die Hauptgottheit des Tempels, wie der capitolinische Iuppiter die beiden Göttinnen in den Schatten stellt. Mercurius ist der griechische Hermes, aber seine Wirksamkeit verengt sich in Rom auf den Handel; weder seine Beziehung zur Gymnastik noch die gespenstische Seite seines Wesens, die ihn in Griechenland zum Herrn der Kreuzwege und zum Geleiter der abgeschiedenen Seelen gemacht hat, bedeutet für den römischen Volksglauben etwas. Minerva war in Etrurien vielfach anscheinend als Stadtgöttin verehrt, aber nur in Formen ihres Kultbildes gemahnt sie noch an die griechische Pallas; in Rom ist sie ausschließlich die Schutzherrin der Handwerker in jenem weiten Sinn, in dem das Wort damals gebraucht wird; es schließt sowohl die Ärzte wie später die

Schriftsteller ein. Vielfach werden die Kulte aus den benachbarten Städten Latiums übernommen. Der früheste Gott, der seinen griechischen Namen beibehält, scheint Castor gewesen zu sein, der aus dem benachbarten Tusculum nach Rom kam und zunächst anscheinend allein verehrt wurde. Der Tempel, dessen Lage auf dem Forum den Kult sehr alt erscheinen läßt, wird in republikanischer Zeit nur nach ihm benannt, wenn die Römer auch nach dem Ausweis der Münzen die beiden Brüder seit dem dritten Jahrhundert gekannt haben. Auch sonst gibt es bezeichnende Unterschiede. Die Diana von Aricia, die am Nemisee als Mondgöttin verehrt wurde, ist in Rom nur als Frauengöttin übernommen worden. Da ihr Heiligtum in Aricia Mittelpunkt eines alten Bundes von latinischen Städten war, dürften es zunächst politische Erwägungen gewesen sein, die zu der Übertragung ihres Kults nach Rom geführt haben. Es läßt sich überhaupt beobachten, daß man die Kulte aus den eroberten Städten Latiums nach Rom zieht. Die Absicht scheint nicht gewesen zu sein, den unterworfenen Latinern einen neuen kultischen Mittelpunkt in Rom zu schaffen. Wir hören nichts davon, daß Latiner zu den Festen der neuen Gottheiten nach Rom kommen. Vielmehr liegt darin eine naive Aneignung der in den eroberten Städten vorhandenen Mächte, deren Hilfe man sich ebenso zu eigen machen möchte, wie die Kriegsbeute. Dabei wird darauf geachtet, daß Riten, die den römischen Kult grundsätzlich verändert hätten, nicht übernommen werden. Als man die Fortuna von Praeneste, die dort ein vielbefragtes Orakel besaß, wie anscheinend auch die beiden Fortunae in Antium, nach Rom übernahm, wurde gerade das Orakel nicht übertragen, und noch im dritten Jahrhundert hat der Senat einem Konsul die Befragung in Praeneste untersagt. Aus Anlaß einer Seuche wird der Kult des Apollon eingeführt, aber er bleibt in Rom der Arzt: weder von seiner Beziehung zu den Musen noch von dem Orakelgott von Delphi verlautet zunächst etwas. Erst mit dem Aufkommen der Literatur tritt diese Seite hervor, und auch dann noch ordnet man die Dichter nicht ihm, sondern Minerva zu. Noch später fällt die erste Berührung der Römer mit Delphi.

In sehr frühe Zeit muß auch eine durchgreifende Reorganisation der Priesterschaft gesetzt werden, die in der Überlieferung keine Spuren hinterlassen hat. Der König hat in alter Zeit zweifellos auch sakrale Riten vollzogen, wie sie jeder Römer in seinem Hause vollzog. Ein Kraftträger, ein magischer König, wie wir ihn vielerorten finden, ist er nicht gewesen. Sein Nachfolger in historischer Zeit, der rex sacrorum, ist durch keinerlei Tabubestimmungen geschützt, wie wir sie bei dem Sonderpriester Iuppiters, dem Flamen Dialis, finden. Darin zeigt sich, daß er keine magische Macht hatte, die irgendwelche Schutzbestimmungen erforderte. Nach allem, was wir wissen, standen in alter Zeit die Sonderpriester der einzelnen Gottheiten lose nebeneinander, jeder mit einem bestimmten Aufgabenkreis. In historischer Zeit ist diese lockere Ordnung durch eine straffe Organisation ersetzt, an deren Spitze der Pontifex Maximus steht. Das Kollegium, dem er angehört, erhält, entgegen dem Prinzip der Kollegialität, das sonst den Aufbau des römischen Staats beherrscht, in seiner Person eine einheitliche Führung. Das weist in eine Zeit, in der auch der Praetor Maximus als eponymer Beamter noch die

führende Rolle spielte. In ferner Vorzeit werden auch die Pontifices eine Spezialaufgabe gehabt haben, wie alle anderen Priestertümer. Nun übernahm ihr Vorsitzender den Amtssitz des Königs, die Regia auf dem Forum, und erhielt ein Aufsichtsrecht über den rex sacrorum, die Vestalinnen und die Flamines. Nur Augurn und Haruspices bleiben selbständig, ebenso die wohl später eingerichteten Zehnmänner für die sibyllinischen Bücher. In der Hand des Pontifex liegt zunächst die Kalenderordnung, d. h. die Feststellung, welche Tage tabuiert sind und welche für den profanen Geschäftsverkehr (Rechtsprechung, Senatsverhandlungen und Volksversammlungen) freigegeben werden können. Darüber hinaus beraten sie die Beamten der Republik in allen sakralen Fragen, und hier liegt wohl der Schlüssel ihrer Machtstellung. Je mehr es den jährlich wechselnden Beamten, die rechtlich die Vertreter des Staates auch gegenüber den Göttern sind, an Erfahrung gebrach, desto stärker mußte der Einfluß des Pontifex Maximus werden, der lebenslänglich amtierte und im Gegensatz zu den anderen Priestern sich frei bewegen konnte, während für die übrigen Flamines und den Rex sacrorum zunächst eine Residenzpflicht in der Stadt bestand. Er verfügt über die Formen, in denen sich Gelübde, Weihung, Sühnung abspielen; ebenso wird er bei unheilbedeutenden Vorzeichen befragt. Aber er ist auch die letzte Auskunftsinstanz für den privaten Grabkult und für alle religiösen Bedenken jedes Römers. Ganz zufällig hören wir, daß man sich an ihn wandte, wenn das Tabu eines falschen Eides auf jemand lag.

Es bildet sich in dieser pontifikalen Religion eine ganz feste, von der Tradition geheiligte Form aus, die in ihrer Struktur durchaus der entspricht, die für die Weiterbildung des Rechts durch das gleiche Kollegium maßgebend war. Alte Begriffe, wie Analogie, Vertretung, die ursprünglich konkret magisch gemeint waren, erhalten eine Ausweitung ins Abstrakt-Gedankliche. Der ursprünglich keineswegs streng durchgeführte Unterschied des Ritus zwischen Opfern an altrömische Gottheiten und neueingeführte wird systematisiert als eine Differenz zwischen patrius und Graecus ritus. Aus der Sorge um das richtige Wort bei Weihung und Gebet wird ein formelhaftes Betonen der Korrektheit; die Worte werden dem vollziehenden Magistrat aus einer schriftlichen Aufzeichnung vorgelesen und von ihm Wort für Wort wiederholt. Selbst dann noch schützt man sich durch eingeschobene Wendungen wie „was ich mir bewußt bin zu sagen“ ängstlich gegen einen Zwiespalt von Absicht und Wort. Das naive Versprechen für den Fall, daß der Gott den Wunsch erhört, wird einem Vertrag angeähnelt. Vor allem wird die Lehre von den Sühne heischenden Vorzeichen, den piacula, zu einer empirischen Praxis entwickelt, in der den gleichen Zeichen auch stets die gleichen Sühnungen entsprechen. Mit scharfen Begriffsdefinitionen wird die religiöse Sprache gemeistert. Wenn bisher das Tabu, das auf einer Sache lag, durch sacer und religiosus ausgedrückt werden konnte, nur mit dem Unterschied, daß sacer mehr die dinglich-konkrete Seite, religiosus mehr die gefühlsmäßige bezeichnete, so macht die Pontifikalreligion den Unterschied, daß sacer eine Qualität ist, die nur durch staatliche Weihung zustande kommen kann, während durch die religiöse Handlung eines Privatmannes nur ein religiosum geschaffen werden kann. Für das Zeittabu, die feriae, wird eine

Kasuistik entwickelt, die eine ganze Reihe von ländlichen Arbeiten für die tabuierten Tage freigibt und so den Bedürfnissen des römischen Bauern Rechnung trägt. Eine entsprechende Kasuistik sorgt dafür, daß die Vorzeichen, die das politische Handeln der Volksversammlung unterbinden, geregelt und beschränkt werden. So unelastisch diese Praxis auch im Einzelfall sein mochte, im Endergebnis fand sie für alles und jedes einen Ausweg und entwickelte eine Technik des Umganges mit der unsichtbaren Welt, die jeder Situation zu begegnen wußte.

Solange das religiöse Bedürfnis des Volkes sich in dem Bestreben erschöpfte, durch sorgfältige Befolgung der traditionellen Vorschriften normale Beziehungen zu den Mächten zu gewinnen, von denen sein Leben abhing, mochte diese Pontifikalreligion ihm genügen. Zweifellos lag in ihrer nüchternen Kühle etwas, das der innersten Natur des Römers entsprach. Man mochte sich auch damit zufrieden geben, daß die gewählten Beamten für das ganze Volk handelten, wie im Hause der pater familias für die Bewohner. Aber im Laufe des dritten Jahrhundert machte sich das Bedürfnis nach einer eigenen Beziehung zu den Göttern geltend. Die Wünsche des einzelnen erschöpften sich nicht mehr in dem, was jeder begehrte und was durch kollektive oder gleichförmige Begehungen erstrebt werden konnte. Die Menschen hatten individuelle Ziele und entsprechend auch individuelle Anliegen an die Götter. Der Wandel wird zuerst deutlich in dem Herkuleskult der ara maxima. Dort bringen Kaufleute, aber auch andere, dem Gott den Zehnten von ihrem Gewinn; das offizielle Opfer, das die Gemeinde als solche ihm darbringen läßt, wird zur Nebensache. Das individuelle Gelübde und seine Erfüllung prägt dem Kult seinen Charakter auf. Noch deutlicher wird das bei dem bei Gelegenheit einer Epidemie eingeführten Kult des Aesculapius. Wenn es auch zunächst die Gesamtheit war, die von der heilenden Macht des Gottes Hilfe erwartete, so lag es im Wesen dieses Kultes mit seiner Inkubation, daß in der Folgezeit wesentlich die einzelnen Kranken in ihrer Not zu ihm kamen. Damit war einer Religionsübung der Weg geöffnet, die nicht mehr vom Magistrat für die Gemeinde oder vom Hausherrn für die Familie vollzogen wurde, sondern in der jeder sich selbst an die Götter wenden konnte. Emotionale Elemente lagen in diesen Kulten an sich noch nicht. Ihr Fehlen machte sich im Laufe des dritten Jahrhunderts fühlbar. Die schweren Kriege und unausbleiblichen Rückschläge dieser Zeit, die zugleich ein Anwachsen der städtischen Bevölkerung sah, brachten Unruhe und Unsicherheit in die Massen. Nicht immer gelang es der Regierung, ihre Angst mit den gewohnten Mitteln zu beschwichtigen. Dann griff man zu dem Mittel, die Tempel zu öffnen und die Menge dort den Göttern ihre Sorgen vortragen zu lassen. Allgemeine Bittfeste wurden angeordnet, in denen die Menschen sich unmittelbar der göttlichen Gnade versichern konnten. Noch stärker mußte der Eindruck sein, wenn die Götterbilder aus ihren Tempeln herausgebracht wurden und auf einem öffentlichen Platz, unter einem provisorischen Schutzdach gelagert, ein Mahl vorgesetzt erhielten. Die größere Nähe, die sie durch solche Zeremonien erhielten, die Möglichkeit für alle, sie bei dieser Gelegenheit zu verehren, waren etwas Neues innerhalb der römischen Kultübung. In gleicher Richtung mußte der feierliche Aufzug wirken, in dem

bei den Spielen die Götter getragen wurden. Er ist der einzige Teil dieser Begehungen, von dem ein religiöser Eindruck ausging. Allerdings wurde er immer mehr durch die Wettrennen und Kämpfe überwuchert, die aus diesen Spielen eine beliebte Volksbelustigung gemacht haben, die keine religiöse Bedeutung mehr hatte. Die Richtung auf eine stärkere Beteiligung des ganzen Volkes und auf die erregende Wirkung der Kulthandlungen prägt in dieser Zeit die Neuerungen in der römischen Religion. In diese Reihe gehört auch die Begehung von Säkularspielen im Jahre 249, veranlaßt durch den gefahrdrohenden Verlauf des ersten Punischen Krieges und durch einen Blitzschlag, der einen Teil der Stadtmauer zerstört hatte. Sie galten den Gottheiten der Unterwelt, Dis Pater und Proserpina. Ihnen zu Ehren beging man eine dreitägige nächtliche Feier, der das Volk stehend beiwohnte, und opferte ihnen schwarze Tiere. Deutlich geht es hier um den Abschluß einer Epoche, deren Unheil den Unterirdischen überantwortet wird, damit sie es für immer in ihrer Nacht bergen. Es ist eine Sühnezeremonie, wie sie in kürzeren Abschnitten auch sonst in Rom bekannt war, aber die Einführung neuer Götter und die nächtliche Feier hoben sie ebenso von allem bisher Üblichen ab wie die weitausschauende Frist der Wiederholung nach hundert Jahren. Griechisch sind die Götter, denen die Feier gilt, aber da Zentenarfeiern den Griechen fremd sind, mag bei der Ansetzung der Frist etruskische Lehre mitgewirkt haben. Das Fest ist mit einer kleinen Verschiebung 146 zum zweitenmal gefeiert worden. Dann hat es Augustus aufgenommen und seinen Charakter völlig verändert.

Diese Erscheinungen zeigen, daß das griechische Element allmählich immer stärker wird. Es handelt sich nicht nur um neue Götter, sondern ebensosehr um neue Formen der Götterverehrung, die einem Wandel des religiösen Empfindens entsprechen. Man wünscht nun unmittelbare Beziehungen zu den Göttern, die nicht mehr durch religiöse Akte des Staates vermittelt sind. Vielleicht darf man in diesen Zusammenhang auch stellen, daß zuerst in diesem Jahrhundert eine ständische Gruppierung um bestimmte Heiligtümer in Form von Kultgenossenschaften begegnet. Daß die Kaufleute zum Merkurtempel, die Handwerker zum Minervatempel, die Sklaven zum Dianatempel auf dem Aventin gehören, ist dafür Beleg. Durchweg sind es Gruppen, die nicht zu den regierenden Schichten gehören, die sich in dieser Weise zusammenschließen; trotz der strengen Kontrolle, die diese Genossenschaften von der staatlichen Genehmigung abhängig machte, bahnt sich hier eine Aufspaltung an, die einstweilen noch an der Einheit des Staatskultes ihre Grenze findet.

In der gleichen Periode wird der Kult von einer Anzahl von Mächten eingeführt, die wir zunächst als Abstracta bezeichnen würden. Honos und Virtus, Fides und Concordia, Pietas und Libertas, Victoria und Mens erhalten bis zum Ende des Jahrhunderts in Rom Tempel. Die Auswahl ist bezeichnend, wenn die Anlässe auch nach der römischen Weise durch fast zufällige äußerliche Ereignisse gegeben sind. Es sind die Wertbegriffe und Ideale des römischen Adels, die hier einen Kult erhalten. Nicht mehr die Mächte, die von außen in das Leben hineinwirken, und die Kräfte in Dingen außerhalb des Menschen darstellen, finden Verehrung, sondern die, die in dem Men-

schen wirksam sind. Sie werden als göttlich verstanden, worin liegt, daß sie ewige Geltung haben. Noch sind sie nicht Eigenschaften des Menschen selbst, die von seiner sittlichen Haltung abhängen, sondern objektive Mächte; sie wirken in dem Menschen und durch ihn hindurch; alles Handeln wird noch in der Weise archaischer Psychologie als Ergebnis von Einflüssen verstanden, die von den Göttern herkommen. Es gab ähnliche Personifikationen in Griechenland, wenn auch häufiger in der Dichtung als im Kult. Aber wir sind für eine ganze Anzahl der römischen außerstande, ein griechisches Aequivalent anzugeben, und für die wenigsten läßt sich ein Vorbild im Kult in Griechenland nachweisen. Auch wenn der erste Anstoß von außen kam und ein Teil dieser Kulte auf Weisung der sibyllinischen Sprüche eingeführt ist, ist ihre Auswahl für die Anschauungen der römischen regierenden Kreise bezeichnend.

In der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts wird unter dem Druck des Hannibalkrieges das Bedürfnis stärker, sichtbar zu machen, was der Staat tut, um die Gunst der Götter zu sichern. Die Beruhigung der durch die politischen Krisen aufgeregten Menge ist dabei das treibende Element. Es ist bezeichnend, daß während des Krieges die Frauen mit ihren Kulten besondere Berücksichtigung finden. Außerordentliche Zeremonien müssen die Gewähr bieten, daß man der Hilfe der Götter sicher ist. Damals hat man sogar aus Anlaß eines Vestalinnenfrevels ein Menschenopfer gebracht, vermutlich nach etruskischem Vorbild. In anderen Zeremonien, wie der Prozession eines Jungfrauenchors zu Iuno Regina, wirkt das griechische Vorbild.

Es ist folgenschwer gewesen, daß man in der gleichen Zeit die griechische Literatur in Übersetzungen den Römern zugänglich machte.

Damit setzte sich nicht nur die Gleichung griechischer und römischer Götter endgültig durch, so daß alle altrömischen Götter, die dieser Gleichsetzung nicht fähig waren, in Vergessenheit gerieten. Entscheidender war, daß die Kritik der griechischen Aufklärung, die unter ganz anderen kulturellen Voraussetzungen stand, nun in Rom eindrang. Ebenso wie die Mythen der Griechen mußte sie auflösend wirken. Einem Volk, dessen Verhältnis zu den Göttern wesentlich Ehrerbietung war, mußte durch die menschliche Nähe, in die die griechischen Sagen die Götter brachten, viel zerstört werden. Die Bekämpfung dessen, was die Dichtung des Euripides und Menander als Aberglauben empfand, wirkte nun auf das römische Publikum. Der Kampf, der in diesen Dichtungen gegen alle Formen der Divination geführt wurde, beeinflußte sogar den Sprachgebrauch. Die Wörter, die eine ekstatische Weissagung bezeichnen, erhalten in diesem Jahrhundert eine abschätzige Bedeutung. Die bezeichnendste Erscheinung dieser Epoche ist der Dichter Ennius; jeglicher Anregung der ihn umgebenden Zivilisation offen, trägt er innerlich unvereinbare Elemente der griechischen Welt durch sein Werk nach Rom hinein, pythagoreische Seelenwanderungslehre und eine frühe philosophische Kosmogonie, Polemik gegen Weissagungen und eine Ausdeutung der Götter als physikalischer Potenzen, endlich sogar den Euhemerismus, die pragmatische Historisierung der Götter als königlicher Wohltäter der Menschen, die nach ihrem Tode göttliche Verehrung verlangten.

Was die Vertreter der altrömischen Art dagegen zu bieten hatten, war nicht stark genug, um dauernd Widerstand zu leisten. Man sieht es etwa an dem älteren Cato. Ihm ist das Verhalten zu den Göttern eine nüchterne Redlichkeit, die ihnen gibt, was ihnen gebührt. So werden die alten Zeremonien vollzogen, die alten Gebete gesprochen, gewiß in ehrerbietiger Haltung, aber als Teil einer Tradition. Wo übertriebene religiöse Skrupel das Resultat einer Opferhandlung zu gefährden drohen, unbequeme Beschränkungen das Arbeitsergebnis herabsetzen, da weiß er sich mit dem gleichen Formalismus zu helfen, der bei anderen Gelegenheiten die Rechte der Götter respektiert. Unter den nützlichen Dingen, die er sich für den Gebrauch des Bauern notiert, sind auch altüberlieferte Sprüche für die Einrenkung eines Gliedes, an deren Wirkung er um so fester glaubt, als er der wissenschaftlichen Medizin der Griechen mit unverhohlener Abneigung begegnet.

Den breiten Massen des Volkes war der Mangel an emotionalen Werten, der der römischen Religion eignete, im Laufe des zweiten Punischen Krieges bewußt geworden. Es mag sein, daß der Senat den Versuch gemacht hat, dem dadurch geweckten Bedürfnis entgegenzukommen. So würde sich erklären, daß man am Ende des Krieges auf einen Sibyllenspruch den Kult der Großen Mutter in Rom einführte. Es handelte sich um einen kleinasiatischen orgiastischen Kult, dessen Priester in der Ekstase sich selbst entmannten. Ob man eine klare Vorstellung von den Riten gehabt hat, als man den Stein, der als Bild der Göttin verehrt wurde, nach Rom holte, ist fraglich. Jedenfalls hat man sofort den römischen Bürgern die aktive Beteiligung an dem Kult untersagt und die Erlaubnis zu Umzügen und Kollekten auf einen Tag des Jahres beschränkt.

Aber das Ungenügen weiter Kreise des Volkes an der offiziellen Kultübung war mit solchen Mitteln nicht mehr zu bannen. Der engere Kontakt mit dem östlichen Mittelmeer machte unvermeidlich, daß die religiösen Bewegungen, die dort herrschten, nach Italien und nach Rom selbst hineinschlugen. Römische und italische Kaufleute saßen nun an den wichtigsten Handelszentren des Ostens und kamen mit den verschiedensten Kulten in Berührung. Die Italiker auf Delos verehren neben ihren einheimischen Kaufmannsgöttern wie Hercules, Mercur und dem Herrn des Meeres Neptun auch die ägyptischen Götter und die syrischen Hadad und Atargatis; ebenso scheint ein im zweiten Jahrhundert verbreiteter Geheimkult des Dionysos dort gepflegt worden zu sein. Es bilden sich damals überall im Mittelmeer Gemeinden, die heilige Bücher besaßen und Gottesdienste abhielten, in denen die Entrückung des Gläubigen das Ziel war. Sie verbreiteten sich auch in Italien. Frauen und Männer nahmen an den nächtlichen Feiern teil. Auf eine Anzeige schritt die römische Regierung ein; man legte diesen Kultgemeinschaften Verbrechen und Unzucht zur Last. Wieweit die Anschuldigungen der Wirklichkeit entsprachen, wird sich nicht mehr feststellen lassen. Mit der als Folge langwährender Kriegszeiten eintretenden Massenpsychose, für die die Hermokopidenprozesse und die Hexenverbrennungen nach dem Dreißigjährigen Kriege die bekanntesten Beispiele sind, muß man rechnen. Die Untersuchung wurde Jahre hindurch in Italien fortgeführt und die Beteiligung an solchen Gottesdiensten auf die Höchstzahl von 5 Mitgliedern

beschränkt. Wenige Jahre später machte die neupythagoreische Bewegung den Versuch, sich den römischen Staatskult zu unterwerfen. Im J. 181 wurden in einem angeblichen Grabe des Königs Numa Bücher aufgefunden, die sich als Vermächtnis des Königs, auf den die Ordnung der römischen Religion zurückgeführt wurde, ausgaben. Die Fälschung hatte den Zweck, mit seiner Autorität eine Reform des Staatskultes durchzuführen. In welcher Richtung sie gehen sollte, erfahren wir nicht; möglicherweise handelte es sich um eine Vergeistigung, die zur Abschaffung der blutigen Opfer und vielleicht auch zur Aufnahme mystischer Elemente wie der Seelenwanderungslehre geführt hätte. Der Senat beauftragte den Praetor Q. Petilius mit der Prüfung des Fundes und ließ auf seinen Bericht die Bücher verbrennen. Auch der astrologische Determinismus muß sich in dieser Zeit bereits in Italien verbreitet haben. Die Sterndeuter, die als Fahrende die Mittelmeerwelt durchzogen, müssen auch nach Italien gekommen sein, denn die Literatur findet Anlaß, vor ihnen zu warnen. Ihr Publikum fanden sie wohl in der Masse der Sklaven, die nun in Italien zusammenströmten, in kleinen Kaufleuten und Gewerbetreibenden; die römischen Großen hielten sich zunächst noch fern ; aber im Anfang des ersten Jahrhunderts greift der astrologische Glaube auch auf diese Schicht über.

Die Wirkung all dieser Strömungen war, daß der offizielle Kult immer mehr an Bedeutung verlor. Seine Riten werden noch vollzogen, der Senat befaßt sich in seinen Sitzungen noch immer mit gemeldeten Prodigien. Aber der Apparat der Vorzeichen und ihrer Sühnungen wird immer unverhohlener zu einem Mittel der politischen Machtkämpfe. Soweit die Priestertümer nicht politischen Einfluß gewährleisten, wird es schwierig, Bewerber dafür zu finden. Die Sonderkulte der Geschlechter werden als eine unwillkommene Zutat bei einer Erbschaft empfunden, in den Provinzen schreckt man vor Plünderungen der Heiligtümer nicht zurück. Die alten Riten verlieren ihren lebendigen Zusammenhang mit den Zwecken, denen sie einst gedient hatten, und werden unverständlich. Sie waren agrarische Riten gewesen, und wenn man sie nun mechanisch in einer Großstadt vollzog, konnten sie nicht verstanden werden. Auch die alten Gesänge, die man beibehielt, bedurften jetzt eines gelehrten Kommentars. Auf die führenden Männer wirkte die stoische Philosophie des Panaitios, der in höherem Maße als die ältere Stoa einem nüchternen Rationalismus huldigte. Er gehörte dem Kreis des jüngeren Scipio an, und dieser selbst wird von ihm beeinflußt sein. Nichts deutet darauf, daß eine Eschatologie, wie sie Cicero am Schluß seiner Bücher vom Staat ihm in den Mund legt, seinen eigenen Gedanken entsprach. Der Bewunderer Menanders und Freund des Lucilius, der in seinen Satiren mit den überkommenen Göttern und Kulten frei genug verfährt, wird den Staatskult als eine Notwendigkeit für die Lenkung der Massen angesehen haben. Wie man in diesen Kreisen zu religiösen Fragen stand, zeigt Q. Mucius Scaevola, Konsul 95 v. Chr. und langjähriger Pontifex. Er scheidet eine mythische Religion, die Dichtererfindung ist, eine bürgerliche, die im Staatskult in Erscheinung tritt, und eine natürliche, die den philosophischen Lehren entspricht. Die letzte ist die allein wahre, aber die Rücksicht auf die Schwäche der Massen verbietet ihre Verwendung im Staat. Die Lehre entstammt grie-

chischer Philosophie, aber im Munde des höchsten Priesters wird sie zu einem Bekenntnis doppelter Buchführung, die klarer als alles zeigt, wie wenig der Staatskult noch galt.

Ähnlich werden im letzten Jahrhundert die meisten führenden Männer geurteilt haben. Das Beispiel Ciceros zeigt, daß man mit Ehrerbietung von dem Staatskult spricht, sobald man sich in Reden vor der Menge äußert. Aber die Feier der alten Feste überläßt man den Sklaven und vermeidet zu solchen Zeiten auf seine Güter zu gehen, um sie nicht zu stören und wohl auch, um durch das ausgelassene Treiben nicht gestört zu werden. Daneben gibt es gerade in hochkonservativen Kreisen Vertreter einer Mischung der verschiedensten Religionsformen. Typisch dafür ist Nigidius Figulus, der der neupythagoreischen Bewegung anhing, aber auch Astrologie trieb und dem man zutraute, daß er gestohlenes Gut wieder auffinden konnte. Sein Gesinnungsgenosse Appius Claudius ist in die eleusinischen Mysterien eingeweiht und soll Cicero aus dem Ausfall eines Opfers die bevorstehende catilinarische Verschwörung vorhergesagt haben. Der Glaube an zukunftkündende Träume und sonstige Vorzeichen ist weit verbreitet. Auch die dionysiche Mystik und damit verwandte Lehren scheinen nach Ausweis der bildlichen Darstellungen ihre Anhänger gefunden zu haben, wenn auch eine sichere Deutung nicht gefunden ist. Von den orientalischen Kulten verbreitet sich in dieser Zeit der Isiskult in Italien. Am Ende des zweiten Jahrhunderts finden wir ihn in Puteoli, und die römische Gemeinde führte sich später auf die Zeit Sullas zurück. Wenig später finden wir ein Heilorakel des Serapis in Rom. Die Mā von Komana, von den Römern Bellona genannt, verbreitet sich in der gleichen Zeit, ohne daß alle diese Kulte offiziell anerkannt wurden. Im Gegenteil ist der Senat gegen den Isiskult wiederholt, wenn auch vergeblich, eingeschritten. Es ist bezeichnend, daß wir von all diesen fremden Religionen in der Literatur kaum je etwas erfahren. Eine Anspielung auf die Zerstörung des Isisheiligtums auf dem Kapitol und eine abfällige Bemerkung über die Zukunftsdeuter der Isis sind die einzigen Erwähnungen bei Cicero. Bellona nennt er überhaupt nicht. Träger all dieser Kulte waren wohl in erster Linie Ausländer, die nun in Rom lebten, und die Kreise der vornehmen römischen Gesellschaft ignorierten ihr Vorhandensein. Man hat den Eindruck, daß die Regierung die öffentliche Meinung hinter sich hatte, wenn sie gegen diese fremden Kulte einschritt.

Die Reaktion gegen die allgemeine Gleichgültigkeit setzt in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts ein. Ihr Exponent ist Varro. Er erstrebt eine enzyklopädische Zusammenfassung aller Tatsachen der alten Religion, eine Art Kodifizierung der Präzedenzfälle, nach denen man sich vorkommendenfalls richten kann. Zugleich möchte er diese alte Religion mit den Forderungen der philosophischen Gotteserkenntnis in Einklang bringen; deshalb wird z. B. der bildlose Kult des ältesten Rom hervorgehoben. Mit dem stoischen Monotheismus wird die Vielheit der Götter mit Hilfe der Lehre von den Kräften des göttlichen Logos in Einklang gebracht. Daneben spielt eine Vorliebe für Zahlensymbolik hinein, die wohl pythagoreischen Ursprungs ist. Stimmungsmäßig hat er stark gewirkt; man spürt es in dem Versuch Ciceros in den Gesetzen, archaisch zu stilisieren, für die ihm sein Vorbild

Plato keinen Anhalt bot. Einen unmittelbaren Zusammenhang mit den wirklichen religiösen Strömungen seiner Zeit hat Varro nicht; was der Stimmung der Zeit bei ihm entgegenkam, war ein nationalistisch gefärbter Archaismus, in dem das Religiöse nur ein Bestandteil des Altrömischen ist.

Voll wirken sich diese Tendenzen erst in augusteischer Zeit aus. Auch damals bildet die Wiederherstellung der alten Religion einen Teil eines nationalistischen Programms, das der Kaiser durchführen möchte. Verfallene Tempel werden wiederhergestellt, Priestertümer erneuert, die seit langem unbesetzt geblieben waren, wie die völlig verschollenen Titii oder die Arvalbrüder. Sogar das seit Sullas Zeiten nicht mehr vorhandene Priestertum des Flamen Dialis wird mit allen Tabubestimmungen, die darauf lagen, nun erneuert, so wenig die meisten dieser Bestimmungen noch irgendeinen Sinn hatten. Augustus macht auch den Versuch, Gottheiten, die zu seinem Leben irgendwie in Beziehung standen, in den Mittelpunkt des Staatskults zu rücken und die alten republikanischen Kulte zurückzudrängen. Nach dem Siege über die Caesarmörder wird dem Rächer Mars und der Venus als Ahnfrau des iulischen Geschlechts ein Tempel errichtet, nach dem bei Actium dem Apollo, und auf beide werden Vorrechte übertragen, die bis dahin der capitolinische Iuppitertempel besessen hatte. Folgenreicher war die Organisation, die er dem Herrscherkult gab. Schon in den beiden letzten Jahrhunderten der Republik hatten die Statthalter das Erbe des hellenistischen Herrscherkults angetreten und war im Osten die Dea Roma verehrt worden. Augustus hat die Vergötterung seines Adoptivvaters offiziell beschließen lassen und nannte sich seitdem Divi filius. Er vermied den unmittelbaren Kult seiner Person wenigstens in Rom und Italien. Dafür wird im Anschluß an altrömische Sitte der Genius des Kaisers zusammen mit den Laren verehrt. Man knüpft also an den Hauskult an, in den der Genius des Hausherrn ebenso wie die Laren ursprünglich gehören. Noch einmal wird der Staat als eine erweiterte Familie aufgefaßt. Dazu gehört, daß die männlichen erwachsenen Mitglieder des Kaiserhauses regelmäßig als überzählige Mitglieder dem Kollegium angehören, das in Rom Träger des Kults ist. In Italien wurde dafür eine Organisation von Augustalen geschaffen, die auch Freigelassenen zugänglich war. Der Kult verbreitete sich rasch, schon weil hier dem Ehrgeiz einer wohlhabenden, aber gesellschaftlich nicht vollwertigen Schicht ein Ziel gewiesen war. In den Provinzen gestattete der Kaiser den Kult seiner Person, aber nur in Verbindung mit der Dea Roma. Es sollte deutlich werden, daß die Verehrung nicht der Person galt, sondern dem Träger der Idee des römischen Weltreiches. Praktisch hat diese Bestimmung nicht verhindert, daß im Osten der Kaiser auch ohne die Dea Roma göttliche Ehren empfing und selbst mit den großen Göttern des antiken Pantheons gleichgesetzt wurde. Nur darf man darin nicht eine religiöse Form sehen, sondern eine Bekundung der Loyalität, einen Ausdruck der politischen Zugehörigkeit zum Römischen Reich. Die Literatur ist zu allen Zeiten sehr viel weiter gegangen als der offizielle Kult. Man muß sich hüten, den Gottesbegriff der monotheistischen Religionen in den antiken Polytheismus hineinzutragen. Für die Gebildeten muß man in dieser Zeit einen philosophischen Monotheismus voraussetzen. Wie die Menge sich mit der Göttlich-

keit des Kaisers abfand, wird sich nicht einheitlich beantworten lassen. Man wird mit einer gewissen Wandelbarkeit der Vorstellungen rechnen müssen. Soweit man darüber überhaupt reflektierte, sprach man von einem Wirken des Göttlichen durch den Kaiser hindurch, auch wohl von seinem göttlichen Begleiter. Daneben finden wir die Gleichsetzung des Kaisers mit verschiedenen Göttern des antiken Pantheons, die beweist, wie wenig diese Gestalten noch bedeuteten. Die Kraft, die von einem Menschen ausstrahlt, kann für antikes Empfinden ebenso als göttlich gefaßt werden wie jede andere. Die stoische Philosophie mit ihrer Übersteigerung des Ideals des Weisen und ihrer Lehre vom Funken des göttlichen Logos, der in jedem Menschen steckt, gab eine theoretische Begründung dafür.

Aber diese rationalen Erwägungen waren nicht das Entscheidende. Nach einem Jahrhundert der Bürgerkriege in Rom, der Ausbeutung in den Provinzen, herrschte wieder Ordnung und Ruhe. Mit überschwenglicher Dankbarkeit empfand man den Anbruch einer neuen Zeit. Augustus selbst fand dafür den Ausdruck in der Schließung des Janusbogens und der Feier der Säkularspiele, die nach langer Unterbrechung aufgenommen wurde. Die Zeit war daran gewöhnt, jede Handlung als Symbol zu verstehen, wie der Kaiser selbst ein Symbol der Reichseinheit war. So wurde jetzt der alte Sühnritus der Säkularspiele bewußt umgestaltet: neben die alten nächtlichen Riten, die nunmehr nicht Dis und Proserpina, sondern den Schicksalsgottheiten, der Erde und den Geburtsgottheiten galten, traten Begehungen am Tage für die himmlischen Götter. Nicht mehr allein der Abschluß einer Periode wurde feierlich begangen, sondern zugleich der Anbruch einer neuen Zeit. Genau so wird der Friede nun symbolisiert in der Errichtung der Ara Pacis Augustae. Die Verehrung von Abstraktionen erlebt überhaupt eine neue Blüte, wenn es auch nun andere Ideale, wie Iustitia und Clementia, sind, die im Vordergrunde stehen. Sehr bald werden sie alle auf die Person des Kaisers bezogen, Concordia ist nun nicht mehr die Eintracht der Bürgerschaft, sondern das Einvernehmen unter den Mitgliedern des Kaiserhauses, Pietas war schon nach Caesars Ermordung die Pietät des Antonius gegen den toten Diktator geworden. Providentia wird zur Fürsorge des Kaisers für die Sicherheit der Nachfolge. Die Feste für den Kaiser drängen sich in den Vordergrund und überwiegen rein zahlenmäßig die alten Begehungen, die den Zusammenhang mit den Göttern, denen sie einst gegolten hatten, verlieren. Bezeichnend sind in dieser Hinsicht die Akten der Arvalbrüder. Nur ein Fest im Mai gilt noch den Saatgottheiten, denen zu dienen zunächst ihre Aufgabe gewesen war. Alle anderen Opfer gelten den Gedenktagen des Kaisers; sein Geburtstag, der Tag, an dem er den Titel imperator erhielt, die Geburt eines Thronerben, eine Hochzeit im Kaiserhauses, aber auch eine Reise des Kaisers wird mit Opfern und Gelübden begangen. Dasselbe gilt von militärischen Erfolgen. Victoria, einst die Siegeskraft des römischen Volkes, wird nun zu dem Sieg des Kaisers in einem einzelnen Feldzuge und dementsprechend als Victoria Britannica oder Parthica spezialisiert.

Das religiöse Bedürfnis der Menge konnte weder die Restauration des Altrömischen noch die Bekundungen der Loyalität befriedigen. Die Philosophie, die ihren Gottesbegriff immer abstrakter gestaltete, war der Masse un-

zugänglich. Aber die Bewegung, die unter dem Einfluß griechischer Vorstellungen zu persönlichen, plastisch gesehenen Göttergestalten geführt hatte, wird nun rückläufig. Mit dem Beginn der Kaiserzeit wandelt sich der Begriff des Genius. War er bisher der Schutzgeist des einzelnen Mannes gewesen, so wird er nun mit jedem Ort und jeder Gruppe verbunden. Dabei wird selbst der Name gleichgültig. An Stelle des Genius kann auch Tutela oder Fortuna erscheinen und dieselben Beiwörter erhalten; neben einem Genius huius loci gibt es eine Fortuna huius loci und eine Tutela huius loci. Wenn solche lokalen Schutzgeister einen Eigennamen erhalten, so sind es meist fremde Götter aus den westlichen Provinzen, wie Epona als Schutzpatronin der Ställe, die keltischer Herkunft ist. Es ist nur eine andere Seite dieser Erscheinung, wenn jetzt in den Weihinschriften Häufungen von Namen begegnen oder „alle Götter und Göttinnen" angerufen werden. Die Vielheit der Götter des antiken Polytheismus wird in einem einheitlichen Begriff des Göttlichen zusammengefaßt, obwohl die sprachlichen Formen des Polytheismus beibehalten werden. Die einzelnen Götter büßen in diesen Zusammenfassungen ihre festen Umrisse und ihre Plastik ein; sie werden unbestimmt und unpersönlich. Gerade gegenüber der Begrenzung der Wirksamkeit, die sich an dem Begriff des Genius verfolgen läßt, möchte man alle nur denkbaren Mächte in seine Weihung einschließen. War bisher gerade die Frage, an welchen Gott man sich mit einer bestimmten Bitte zu wenden hatte, von entscheidender Wichtigkeit gewesen, so wird nun die Beschränkung auf ein bestimmtes Gebiet aufgehoben; an ihre Stelle tritt ein universaler Gottesbegriff, der mit möglichst vielen Namen des konventionellen Polytheismus gefüllt und umschrieben wird. Es haftet ihm etwas Unbestimmtes und Unfaßbares an. So verträgt er sich mit dem Schicksalsglauben, mit der Vorstellung, daß Gebet und Opfer an dem einmal festgelegten Lauf der Ereignisse nichts zu ändern vermögen.

An diesem Punkt setzen die neuen Religionen an. Von dem unpersönlichen Schicksal, das alle in seine Fesseln schlägt, möchte der einzelne ausgenommen sein durch ein unmittelbares persönliches Verhältnis zu einem Gott. Die Macht ihrer Götter, von dem Zwang des Geschicks zu befreien, ist ein Schlagwort in der Propaganda aller Religionen, die jetzt um die Menschen werben. Der Anspruch auf eine besondere Vorzugsstellung gründet sich zunächst auf die persönliche Wahl, die in der Hinwendung gerade zu diesem Gotte liegt. In dem alten Gemeinwesen war das Verhältnis zu den „väterlichen" Göttern den Menschen mit ihrer Geburt gegeben. Nun wird es zum Gegenstand einer individuellen Entscheidung. Sondervorschriften asketischer Natur steigern das Gefühl der Verbindung mit diesem Gott, und als Lohn verheißt er den Gläubigen die Befreiung von der Macht des Schicksals. Asklepios, Isis, Serapis und andere versprechen ihren Verehrern die Erlösung von der Macht des Fatums. Zunächst geht es dabei um das Leben auf dieser Erde, aber sehr bald steigert sich die Bedeutung ins Kosmische. Schon auf sittlichem Gebiet genügen die theoretischen Lehren der Philosophie den Menschen nicht mehr. Was sie verlangen, ist, daß man ihnen die Gebote vorlebt; durch sein eigenes Beispiel soll der Lehrer zeigen, daß sie erfüllt werden können. Je mehr die eigene Kraft erlahmt und das Ver-

trauen auf die Zulänglichkeit des sittlichen Willens schwindet, desto dringender wird der Wunsch nach Hilfe von außen. Auch das Böse wird eine kosmische Macht, gegen die der Mensch nichts vermag. Sein Handeln wird nicht mehr von ihm selbst bestimmt, sondern von Dämonen, die sich in seiner Seele einnisten und denen er ohne göttliche Hilfe willenlos erliegt. Damit erhält der Mythos, der von den Taten und Leiden des Gottes berichtet, eine neue Bedeutung. Auch er wird zum Vorbild, dem der Mensch nachstrebt. Aber während die menschlichen Vorbilder eben nur Leitbilder sein können, erhält das Vorbild des Gottes metaphysische Bedeutung. Er hat einmal die Schranken durchbrochen, die allem irdischen Dasein gesetzt sind, und diese Tat wird zur Gewähr des Heils für alle Gläubigen. Der Wunsch, aus der Masse der übrigen Menschen herausgehoben zu sein, mit Gewißheit auf die göttliche Gnade rechnen zu können, führt mit Notwendigkeit zu den sogenannten Mysterienkulten. Durch besondere Weihen und Riten wird dem einzelnen ein persönliches Verhältnis zu diesem Gott gewährleistet. Hier wurde dem Abstieg der Seele in die Welt der Materie ein Aufstieg entgegengesetzt, bei dem die Kenntnis der Lehren, die ihm die Geheimkulte vermittelten, sich als hilfreich erwies. Das astronomische Weltbild der sieben Planetensphären wurde mit dem Mythos vom Abstieg der Seele verbunden. Eschatologisch bedeutete der Wiederaufstieg ein Ablegen aller irdischen Schwächen, ein Hineinwachsen in immer größere Vollkommenheit und in eine transzendente Welt, die in letzter Konsequenz das Absolute immer ferner erscheinen ließ. Eine streng vertikale Gliederung der Welt tritt an Stelle der bisherigen horizontalen. Ein entwickelter Dämonenglaube, der philosophisch an die ältere Akademie anknüpft, dient zur Rechtfertigung des Bösen in der Welt, aber auch aller Kultformen, die mit der Transzendenz des „guten" Gottes nicht vereinbar schienen. Er ermöglicht das Wiederaufleben magischer Praktiken und das Vertrauen auf Zauber und Wunder. Fast alle rivalisierenden Religionen führen zu ihrer Beglaubigung Wunder für sich ins Feld. Die Heilgötter erleben seit dem zweiten Jahrhundert eine neue Blüte, die Orakel, die in hellenistischer Zeit und im ersten Jahrhundert nur geringe Bedeutung gehabt hatten, leben wieder auf. In der Severerzeit fallen die letzten Schranken, die bis dahin den römischen Staatskult gegen die fremden orientalischen Kulte abgegrenzt hatten. Auch die syrischen Kulte werden nun in der Gestalt der Tanit von Karthago, die Dea Caelestis genannt wird, in das römische Pantheon aufgenommen, wie jetzt alle Peregrinen das römische Bürgerrecht erhalten. Die Vielfalt der einzelnen Religionen entspricht der Zerrissenheit des Reiches in der Mitte des dritten Jahrhunderts. Der Kaiserkult stellt das einzige einigende Band dar, und seine religiöse Bedeutung war gering. Inhaltlich verkünden alle diese Religionen das gleiche, und die kaiserlichen Erlasse, die nun im Kampfe gegen den Monotheismus des Christentums und den Manichäismus für den heidnischen Kult eintreten, sprechen meist von den „Göttern" ganz allgemein, nicht von speziellen Kulten. So kann der Versuch unternommen werden, in dem Sonnenkult, der den syrischen Religionen und dem Mithraskult gemeinsam war, eine neue Reichsreligion zu schaffen, wie gleichzeitig erneuter Wert auf die Bekundung der Loyalität gelegt wird, die sich in dem

Herrscherkult äußert. Aurelian schafft den Kult des Sol invictus, ein neues Kollegium von besonderen Pontifices Solis wird dafür eingesetzt, und der neue Gott erhält einen prächtigen Tempel in Rom. Die Bedeutung der Licht- und Sonnensymbolik, in der sich die neuplatonische Philosophie mit den herrschenden Kulten zusammenfand, konnte einen solchen Versuch als aussichtsreich erscheinen lassen. Diokletian lenkte zu den alten römischen Vorstellungen zurück, soweit das möglich war. Iuppiter und Hercules als die göttlichen Schutzpatrone der Augusti werden in den Vordergrund gestellt. Aber das Bemühen erwies sich als wirkungslos. Es ist für die geistige Situation der Zeit bezeichnend, daß selbst der Iuppiter Optimus Maximus als Schutzgott des Staates keine Bedeutung mehr hat. Nur als Benennung der syrischen Baale oder als Ausdruck monotheistischer Tendenzen ist er noch im Bewußtsein der Menschen lebendig. Eine Stütze für den auseinanderbrechenden Bau des Reiches vermochte er nicht mehr zu sein.

Der Sieg des Christentums bedeutet zunächst noch keine Vernichtung der heidnischen Kulte. Iulians Reaktion, die den Versuch machte, die alten Riten durch eine Umdeutung im Sinne der Philosophie Iamblichs neu zu beleben, fand noch in breiten Schichten der Bevölkerung Widerhall. Die Zerstörung der Tempel wird auch von christlichen Kaisern wiederholt verboten. Erst im Laufe des vierten Jahrhunderts werden die Erlasse gegen den heidnischen Kult schärfer, bis schließlich Gratian den Titel des Pontifex maximus als erster im Jahre 375 ablehnt und den Altar der Victoria, den Augustus in der Senatskurie aufgestellt hatte, entfernen ließ. Die heidnische Aristokratie Roms sucht die Kulte durch eigene Mittel zu stützen und die Zurücknahme des Verbots zu erreichen. Bei Praetextatus spürt man, wie die Mannigfaltigkeit der Kulte nur noch ein Gleichnis für dieselbe einheitliche Wahrheit ist; ihre Unterschiede verblassen zur Bedeutungslosigkeit, und die Teilnahme an ihnen allen bestätigt dieselbe Erkenntnis. In dieser Sublimierung vermögen sie keine Breitenwirkung mehr zu entfalten. Als der letzte Versuch eines heidnischen Aufstandes unter Eugenius und Arbogast scheitert und die Generation, die noch eine Verbindung mit den alten Traditionen hatte, ausgestorben ist, ist es zu Ende. Die scharfen Verfügungen des Theodosius aus dem letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts ziehen einen Schlußstrich unter eine Geschichte von tausend Jahren. Nur Feste, die ihren Zusammenhang mit den Göttern längst verloren hatten, und einige abergläubische Riten überdauern den Untergang der römischen Religion.

IV. DIE ANFÄNGE

7. Älteste Schicht. Der altrömische Festkalender baut auf einem zyklischen lunisolaren Jahr auf, das die Römer durch etruskische Vermittlung um 500 von den Griechen übernommen hatten. Der etruskische Einfluß zeigt sich darin, daß wenigstens ein Monatsname, Aprilis, wahrscheinlich etruskischen Ursprungs ist.[1] Außerdem enthält er in Saturnus, wohl auch in Volturnus, sicher etruskische Götter. Das Fehlen der kapitolinischen Trias ergibt eine Datierung kurz vor der Vollendung dieses Tempels.[2] Er ist bereits das Resultat einer geschichtlichen Entwicklung, die den ursprünglichen Zustand mannigfach verändert hatte. Götter waren in Vergessenheit geraten und neue hinzugetreten; das lehrt die Liste der 15 Flamines,[3] der Sonderpriester für bestimmte Götter (Cic. leg. 2, 20; Varro L. L. V 84), von denen einige im Festkalender nicht mehr erscheinen. Wir kennen den Flamen Dialis, Martialis, Quirinalis, Volcanalis (Varro L. L. V 84; Macrob. S. 1, 12, 18; CIL VI 1628), Volturnalis (Enn. Ann. 122 V²; Varro L. L. VII 45; Fest. exc. 379 M. 466 L.), Palatualis (Varro a. O. Fest. 245 a),[4] Furrinalis (Varro

[1] Benveniste, Bull. Soc. Linguist. 32, 1931, 68 ff., der sich allerdings mit der Schwierigkeit nicht auseinandersetzt, daß der Name in der uns vom März bis Oktober bekannten Reihe der etruskischen Monatsnamen (J. Whatmough, Harv. Stud. Class. Philol. 42, 1931, 157) nicht vorkommt. Man müßte also annehmen, daß es innerhalb Etruriens lokale Differenzen der Monatsbezeichnung gab. Cortsen, Glotta 26, 1938, 240.

[2] Fowler, Rel. Exp. 94. M. P. Nilsson, Zur Frage n. d. Alter des vorcaesarischen Kalenders, Strena philol. Upsaliensis 1922, 131 (= Opuscula II 979). Ein terminus ante quem ergibt sich daraus, daß die Decemvirn ein Gesetz über die Schaltung einbrachten (Macrob. I 13, 21), was die Existenz eines cyklischen lunisolaren Kalenders voraussetzt (vgl. noch Bickermann, Chronologie b. Gercke-Norden, Einführung III³ 5, 17. K. Hanell, Das altröm. eponyme Amt, Lund 1946, 98 ff.). Das Schaltgesetz des Pinarius und Furius, das Varro erwähnt (Macrob. a.a.O.), hat Beloch (Röm. Gesch. 260) wohl mit Recht ins J. 432 datiert. K. Hanell (Δράγμα f. Nilsson 1939, 256) verknüpft die Einführung mit dem Gründungsjahr des Kapitolinischen Tempels, wobei freilich das Fehlen spezifischer Feste dieses Kultes (die monatlichen Opfer an Juno und Juppiter sind älter, wie A. Kirsopp Michels TrPAmPhA 80, 1949, 341 gesehen hat) unerklärt bleibt. Inez G. Scott, TrPAmPhA 60, 1929, 221 betont zutreffend, daß eine Anzahl Feste den Synoikismos zwischen Palatin und Quirinal voraussetzt; natürlich können einzelne Feste sehr viel älter sein als der Kalender. Zu dem noch älteren zehnmonatigen Jahr vgl. A. K. Michels, a.a.O. 320 und dazu Nilsson, Opusc. II 985. Man könnte versucht sein, einen Anhalt für die Datierung des Kalenders daraus zu gewinnen, daß eine Anzahl in ihm erwähnter Festhandlungen auf dem rechten Tiberufer stattfinden. Als man sie ansetzte, muß die Gemarkung Roms sich bereits so weit erstreckt haben, aber noch nicht bis Veji. Nur handelt es sich durchweg um Feste, die in den Kult der Gemeinde erst sekundär übernommen sind. Das könnte später erfolgt sein als ihre Festlegung im Kalender.

[3] Die Etymologie ergibt, daß ein Neutrum „Opferhandlung" zur Personenbezeichnung geworden ist (Bugge, B.B. 3, 98; Sommer, Handb. lat. Form.² 366); das paßt zu frührömischem Denken, das die Beziehung zu den Göttern zunächst in der Aktion realisiert. Ebenso ist augur ursprünglich Neutrum.

[4] Ob er mit dem Pontifex Palatualis CIL VIII 10500, XI 5031 identisch ist, wie Wissowa, Herm. 50, 1915, 9, 1 annimmt, bleibe dahingestellt, da beide Inschriften nicht mit Sicherheit auf einen Stadtrömer zurückgeführt werden können. Möglich bleibt, daß die Titelsucht in den Municipien einen klingenden Namen ohne Inhalt in Nachahmung stadtrömischer Institutionen aufgriff.

L.L.V 84; VI 19; VII 45), Floralis (Varro L.L.7, 45; CIL IX 705), Carmentalis (Cic. Brut. 56; CIL VI 31032), Cerialis (CIL XI 5028), Falacer (Varro L. L. V 84; VII 75), Pomonalis (Varro a.O. Fest. 154b, CIL III suppl. 12732). Von einer späteren Rangordnung, die vielleicht bei der Ordnung der Priestertümer (unten § 61) eingeführt ist, wissen wir nur, daß die drei ersten am Anfang, Pomona am Schluß stand (Fest. a.a.O.). Das erste erklärt sich daraus, daß sie die einzigen waren, die noch in historischer Zeit mehr als titulare Bedeutung hatten (Aug. civ. d. 2, 15 nennt sie als die einzigen) und deshalb allein dem Pontifikalkollegium eingeordnet waren. Von drei von den 15 kennen wir nicht einmal die Namen.[1] Daß diese Reihe älter als der Festkalender ist, zeigt die Tatsache, daß von den bekannten Falacer,[2] Pomona und Flora in ihm nicht erscheinen.[3] Selbst wenn man für Flora und Pomona wandelbare Feste ansetzen würde, die sich nach dem Blühen und Reifen der Frucht richteten, blieben Falacer und die drei völlig verschollenen.[4] Auch das Gedächtnis der Furina, die außerdem bei Satricum ein Heiligtum besaß (Cic. Quint. fr. 3, 1, 4), ist wesentlich dadurch erhalten, daß C. Gracchus in ihrem Hain den Tod fand. Volturnus ist im Altertum als Flußgott nach Analogie des campanischen Flusses gedeutet; über das Fest der Volturnalia haben wir außer dem Namen keine Überlieferung.[5] Als der Pontifex Maximus an die Spitze des römischen Staatskultus trat, waren die meisten dieser Priestertümer schon so bedeutungslos, daß man auf ihre Einordnung in die Hierarchie verzichtete. Gewiß wird niemand nach dieser Liste ein Bild des ältesten römischen Staatskults zeichnen wollen und etwa annehmen, daß die fehlenden (z. B. Janus, Genius, Juno, Tellus, Lares, Penates) damals noch ausschließlich dem Privatkult angehörten. Aber es zeigt sich, daß man selbst den durch den Festkalender bezeugten Zustand nicht mit dem urrömischen oder gar uritalischen gleichsetzen kann.

[1] Den Flamen Virbialis CIL X 1493 wird man eher Aricia zuweisen, obwohl er römischer Augur gewesen ist; es gab auch in den latinischen Städten Flamines (Cic. Mil. 27). Zweifelhaft ist Fest. 217 a Persillum vocant sacerdotes rudiculum picatum (-am picatam?) quo unguine flamen Portunalis arma Quirini unguet. Paulus schreibt vas picatum, was wohl nur für das ihm wie uns unbekannte rudiculum geraten ist. A. Agostino hat Verschreibung für Fl. Quirinalis angenommen; es gibt zwar einige Fälle, wo ein Flamen sacrale Handlungen für einen Gott vollzieht, der selbst keinen Flamen hat (doch vgl. für den flamen Quirinalis unten § 27), aber keine, wo er in den Kompetenzbereich eines anderen Flamen übergreift. Agostinos Vorschlag ist gewaltsam; man könnte an Fornacalibus denken, deren letzter Tag mit den Quirinalia zusammenfiel. Die Darlegungen des Textes ändern sich nicht, auch wenn man den flamen Portunalis in Rechnung stellt.

[2] Der Name kehrt, wie W. Schulze (ZGLE 356) erkannt hat, bei Reate in dem Ortsnamen Falacrinae (Suet. Vesp. 2, 1) wieder. Das genügt, um die Zusammenstellung mit Φαλακρός zu widerlegen.

[3] Die Beziehung der Gl. Fest. exc. 91, Florifertum dictum quod eo die spicae feruntur ad sacrarium, auf Flora ist willkürlich; sie kann ebensogut auf Ceres gehen. Man erwartet übrigens Floriferium wie arferia aqua (Fest. 11 M. 105 L.).

[4] Ist auf der Forumstele CIL I 2[2], 1 Sora[nod] zu ergänzen, so hätten wir hier einen weiteren Gott, von dem man später in Rom nichts weiß; aber die Ergänzung ist nicht wahrscheinlich.

[5] Mommsens Ableitung von volvere „von den sich dahin wälzenden Wogenmassen", die noch Schulze ZGLE 540, 3 einleuchtend fand, ist schwerlich haltbar angesichts des etr. velθurna CIE 426; dann schweben aber alle Vermutungen über das Wesen des Gottes und des Festes in der Luft. Hingewiesen sei darauf, daß volturnus Appellativum für eurus ist (Sen. n. q. 5, 16, 4 vgl. Lucr. 5, 745). Dann wäre Volturnus die Kraft des Windes. Aber das bleibt Vermutung.

8. Grundbegriffe. Aufschlußreicher ist eine Analyse der grundlegenden Vorstellungen, die sich in der Sprache und in einigen Institutionen ausgeprägt haben. Natürlich muß dabei der inneren Entwicklung ebenso Rechnung getragen werden wie dem Einströmen griechischer Anschauungen.

Der Begriff der Heiligkeit enthält in seiner primitiven Form die Vorstellung einer unberechenbaren, unheimlichen Macht, der zu nahen nur unter gewissen Vorsichtsmaßregeln möglich ist; sie ist, wie man sich mit einem den melanesischen Sprachen entnommenen Wort zu sagen gewöhnt hat, tabu. Dem lateinischen Wort für heilig, sacer, fehlt nun bezeichnenderweise die Komponente der Kraft, die z. B. das germanische und, wenigstens ursprünglich, das griechische entsprechende Wort haben, fast vollständig.[1] Sacrum ist für den Römer, was den Göttern gehört und darum profanem Gebrauch entzogen ist, aber ebenso, was den Göttern verfallen ist. Darum kann der Übertreter bestimmter Pietätsverhältnisse mit der Formel sacer esto aus der Gemeinde ausgeschlossen werden. Die Hinzufügung eines Gottesnamens ist nicht notwendig, aber natürlich möglich, wenn die Sphäre eines bestimmten Gottes verletzt ist.[2] Selbstverständlich ist auch das Opfer und alles Eigentum der Götter sacrum.[3] Komplementär dazu ist der Begriff des fas. Er bezeichnet rein negativ die Sphäre, in der sich menschliches Handeln bewegen darf. Fas est bedeutet, daß man etwas tun kann, ohne religiöse Bedenken zu haben, nicht etwa, daß man es tun muß. Es qualifiziert eine Handlung oder einen Zustand als erlaubt und kommt dementsprechend in der ganzen republikanischen Literatur nur als Prädikatsbegriff vor; erst

[1] Viscum sacrum für den menschlichen Samen CIL I² 2520, 33 steht auf einer Fluchtafel, deren Schreiber u. a. durch den Fehler Acheruosiam verrät, daß er gewohnt war, u in griechischer Weise als Diphthong zu schreiben. Die Verwendung ist vom griechischen ἱερός beeinflußt, ebenso sacra spina.

[2] W. Warde Fowler, Roman Essays and Interpretations, Oxford 1920, 15, Sacer esto ohne Zusatz eines Götternamens XII Tab. 8, 21, was schon deshalb nicht mit Mommsen R. F. I 384, 52; Strafr. 566,1 aus Dion. Hal. 2, 10 zu Diti patri sacer esto ergänzt werden darf, weil Dis pater, die Übersetzung des griechischen Pluton (Bechtel, GGN 1899,195), erst 249 v. Chr. in Rom eingeführt ist. Fest. 368 M. 456 L. CIL I 2², 1 ist unsicher, ob ein Göttername hinter sakros esed stand. Wenn die gegen die geheiligten Ordnungen der Familie verstoßenden Untaten in der lex regia des Servius (Fest. 230 b M. 335 L.) mit der Klausel Divis parentum sacer esto bedroht werden, so beruht das auf dem besonderen Charakter der Tat; die Bestimmung braucht deshalb nicht jünger zu sein, obgleich natürlich das Gesetz über den tätlichen Angriff des Sohnes auf den Vater dem Servius Tullius nur wegen der üblen Erfahrungen zugeschrieben ist, die er mit seiner Tochter gemacht hat. Noch Cicero bezeichnet als Folge der Sacertätsklausel caput eius qui contra fecerit, consecratur (Balb. 33). Später überwiegt die Nennung eines Gottes (Fest. aliuta, 6 M. 98 L.). Es ist Übereignung des Schuldigen an göttliche Mächte, was seinen Ausschluß aus der menschlichen Gemeinschaft zur Folge hat; über die Vollstreckung, die die Menschen nichts angeht, hat man sich in gläubigen Zeiten so wenig Gedanken gemacht wie beim Meineid. Aber seine Tötung ist straffrei; Fest. 318 v. Sacer Mons: neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur unter Berufung auf die lex tribunicia prima. Die weltliche Folge ist also Friedloslegung. H. Bennet, TPAmPhA 61, 1930, 5 ff. zieht den Strafprozeß des 1. Jh. v. Chr. herein, der mit der alten Formel nichts zu tun hat. D. Sabbatucci, St. Mat. 23, 1951/52, 91 ff. versucht vergeblich, die angeführten Zeugnisse wegzudeuten, zu denen noch Plaut. Bacch. 784 tritt.

[3] Bei Orten kann dazu Gemeindebesitz der Gegensatz sein, CIL I² 402 censuere aut sacrom aut poublicom esse, CIL I² 1486 lapides profaneis, intus sacrum. Die Stellen zeigen zwei weitere komplementäre termini zu sacer. Profanus (eigentlich was vor dem Tempel ist) bleibt in der älteren Sprache auf Örtlichkeiten beschränkt. Profanare ist zunächst das Herausbringen von Teilen des Opfers aus dem heiligen Bezirk.

Livius und die Folgenden verwenden es als Subjekt.[1] Aber die beiden Gebiete schließen sich mit einer Schärfe aus, die in anderen Ländern unerhört ist. Die Bereiche der Götter und der Menschen sind reinlich gegeneinander abgegrenzt; das gilt für die Aufteilung des Bodens wie für die Scheidung der Tage des Jahres in dies fasti (an denen ziviles Handeln fas ist) und nefasti. Ciceros Rede pro domo zeigt, welche Schwierigkeiten es noch damals machte, ein für sacer erklärtes Grundstück profaner Nutzung wieder zuzuführen. Es ist sanctum, „eingehegt", was zunächst von Örtlichkeiten gesagt wird, dann auch von Menschen, die in irgendeiner Weise an sakralem Schutz teilhaben.[2]

Für das Respektieren dieser Scheidung hat der Römer das Wort Religio, das „Gewissenhaftigkeit, Beachtung des Heiligen, Rücksicht auf die Ansprüche der höheren Mächte" bedeutet.[3] Religio kann als Gegenstand ebenso Götter wie einen Ort haben; stets aber ist es mit einer Reaktion, einer Handlung, wenigstens mit einer Geste verbunden. Dem entspricht es, daß in dem vielleicht entlehnten Wort caerimonia der Begriff der ehrfurchtgebietenden Heiligkeit (Caesar b. Suet. Div. Jul. 6, 1. Cic. Rosc. Am. 113. Trebatius b. Serv. auct. Aen. 11, 316. Plin. n. h. 6, 135. Tac. Ann. 3, 61. 4, 64) und die dadurch ausgelöste Handlung ungeschieden nebeneinanderliegen.[4] Religiosität bedeutet eben für den Römer nicht eine Gesinnung, die die ganze Persönlichkeit prägt, sondern die ständige Bereitschaft, auf jedes Anzeichen einer Störung des gewohnten Verhältnisses zu den Göttern mit einer begütigenden Handlung zu antworten und einmal übernommenen Verpflichtungen nachzukommen.

Ganz anders verläuft die Entwicklung von pius, das gewöhnlich ungenau mit fromm übersetzt zu werden pflegt. Auf der volskischen Bronze von Velletri (Vetter, Handb. I 222) ist pihom estu noch synonym mit fas esto,

[1] Unklar Accius frg. 585 R.[3], da der Satz unvollständig erhalten ist, sonst zuerst Liv. I 32, 6; 8,5,8. Sen. Herc. fur. 658; Lucan 10, 410. Val. Flacc. 1,796. Überall ist die Einwirkung des synonymen griechischen ὁσία spürbar, das schon Euripides Bacch. 370 zu einer göttlichen Person macht. Später sind beide Begriffe ethisiert worden, was hier außer Betracht bleibt. Vgl. C. A. Peeters, Fas en Nefas. Diss. Utrecht 1945, der den Zusammenhang mit dem Tabu-Begriff richtig erkannt hat, aber der sprachlichen Entwicklung nicht nachgegangen ist [Vgl. noch Verg. Ge. 1, 269. Nock].

[2] W. Link, De vocis sanctus usu pagano, Diss. Königsberg 1912.

[3] Diese Grundbedeutung zeigt sowohl die etymologische Verbindung mit griech. οὐκ ἀλέγω, wie der alte Vers religentem esse oportet, religiosus ne fuas (Gell. 4, 9, 1; Trag. inc. 147 R.[3], vgl. finem religionum fac Acc. frg. 171 R.[3]). W. F. Otto, ARelW 12, 533; 14, 406. Weitere Literatur: Walde-Hofmann, Wb. I 352, dazu W. W. Fowler, Roman Essays 7. K.-H. Roloff, Glotta 32, 1952, 102. Die Verbindung mit ligare (Kobbert, De verborum religio et religiosus usu, Diss. Königsberg 1912 und RE s. v.) ist abzulehnen. Den wesentlichen Inhalt des Worts umschreibt der Pontifex Cotta bei Cic. nat. deor. 3, 5: cum omnis p. R. religio in sacra et auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit si quid ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt, harum ego religionum nullam umquam contemnendam putavi. Ziel dieser religio ist nach ihm placatio deorum inmortalium.

[4] K.-H. Roloff, Glotta 32, 1952, 101 ff. Roloff hat richtig beobachtet, daß in der Regel zu caerimonia der Göttername im Genetiv tritt (Typus caerimonia Vestae) und die Bedeutung zwischen gen. subj. und obj. schwebend ist. Nur einmal ist das eindeutige caerimonia in deos belegt (Cic. leg. 1, 43). Der Plural geht auf einzelne, durch „Heiligkeit" hervorgerufene Handlungen, auf Verhaltungsweisen, die den Umgang, die Behandlung des Heiligen ermöglichen sollen. Sie werden nicht durch ein „Gefühl" dauernder Art, sondern durch ein spontanes Gewahrwerden unsichtbarer Gefahren ausgelöst und beziehen sich daher zunächst auf den Einzelfall.

und das davon abgeleitete piare, piaculum usw. hat in den italischen Dialekten und im Lateinischen diese Nuance immer festgehalten.[1] Aber pius, pietas haben sich weiterentwickelt zu positiven Bezeichnungen einer Haltung, die die herkömmliche soziale Ordnung respektiert. Vielleicht am bezeichnendsten ist, daß pius im Oskischen Götterepitheton werden kann (regenaí peaí Cerrie Iouia Vetter 218, 10; Diuvei piíhúí regatureí Vetter 148 B 15).[2] Der gleiche Gebrauch findet sich auch in Rom, aber nicht im Staatskult, sondern bei Privatleuten geringen Standes, so daß die Möglichkeit offen bleibt, daß hier dialektische Unterschiede sich geltend machen, die durch Einströmen unteritalischer Bevölkerung bedingt sind (CIL VI 363 [Echtheit fraglich]. 3771 = 31052). Es ist vielleicht der schärfste Ausdruck dafür, daß pietas ein wechselseitiges Verhalten ist. Die Erwartung, daß die Götter dem pius durch die gleiche Rücksicht lohnen werden, die er ihnen entgegenbringt, wird in dem Epitheton vorweggenommen. Vorzugsweise wird das Wort aber auf diejenige Ordnung ausgedehnt, auf der die Gemeinde ruht, die Familie und das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern (beides nebeneinander schon Plaut. Rud. 192). Auch hier wird es ebenso von den Pflichten der Eltern gegen die Kinder gebraucht wie umgekehrt.[3] Aber die Verbindung pius et iustus (Cic. rep. 2, 31. Liv. 1, 32, 12. 9, 8, 6. 42, 8, übertragen 3, 25, 3) kann, wenn sie alt ist, bedeuten, daß eine Handlung weder den Bereich der Götter verletzt noch ein anerkanntes menschliches Recht; sie entspricht dann genau dem geläufigen ius ac fas. Hier mag sich also die ursprüngliche Bedeutung noch erhalten haben.[4]

Von der gewissenhaften Beobachtung dieser Pflichten erwartet der Römer die Gnade der Götter, die pax deum.[5] Für das Verständnis dieses terminus

[1] Es bedeutet ein nefastum beseitigen, etwas pium machen.

[2] Der Gebrauch hat im griechischen ἁγνός eine Entsprechung, aber in der Dichtung, nicht im Kult. Er wird also italisch sein.

[3] Auct. ad. Her. 2, 13, 19 Natura ius est quod cognationis aut pietatis causa observatur, quo iure parentes a liberis et a parentibus liberi coluntur. Auch Enn. ann. 30 V² ist pius Anchises, wenn es nicht ganz leer sein soll, nicht anders zu erklären. Cic. inv. 2, 66, 161 dehnt den Begriff auf alle Blutsverwandten aus. Der Sprachgebrauch ist noch den Juristen geläufig, Dig. 48, 9, 5; Paul. Dig. 3, 5, 33 u. s. Vgl. Royen, Donum Natalicium Schrijnen (1929) 713.

[4] Wagenvoort, Rom. Dynamism 142. Für die spätere Zeit Th. Ulrich, Pietas als politischer Begriff im röm. Staat bis zum Tode des Commodus. Hist. Unters. 6, Breslau 1930. P. Charlesworth, JRomSt. 33, 1943, 1. Für die Münzen Liegle, Z. f. Numism. 42, 1935, 59. Das Wort hat später die religiöse Beziehung ganz verloren. Cic. inv. 2, 161 stellt bereits religio als cura caerimoniaque des Göttlichen der pietas als cultus der Blutsverwandten und des Vaterlandes gegenüber. Sowohl der pius Aeneas wie Antoninus Pius verdanken ihre Beinamen der Pietät gegen den Vater. Bezeichnend Serv. auct. Aen. 1, 378 vetuste pietatem pro religione posuit. Im kaufmännischen Verkehr hat pius schon früh den Sinn „reell, ehrlich" angenommen (pius quaestus Cat. agr. 1, 4); hier hat, wie in der Handelswelt begreiflich, die analoge Bedeutung von ἁγνός (Williger, Hagios 66 f., L. Robert, Rev. Phil. 62, 1936, 119, 9, dazu etwa SEG 7, 141. 826) eingewirkt. C. Koch, RE v. pietas kehrt die Bedeutungsentwicklung geradezu um, weil er weder die Dialekte berücksichtigt, noch den Wortgebrauch innerhalb des Lateinischen verfolgt hat. Ordnung der Stellen bei S. P. C. Tromp, De Romanorum piaculis, Diss. Utrecht 1921, 4 ff. Cicero (somn. 16) versteht iustitia et pietas ausschließlich von den Pflichten gegen parentes, propinqui und patria (aber pietas adversus deos nat. deor. 1, 4. fin. 3, 73. legg. 2, 19, doch vgl. 2, 25). Man wird also zu erwägen haben, ob der religiöse Gebrauch in den letzten Jahren Ciceros, bei Vergil und den Augusteern nicht bereits Archaismus ist.

[5] H. Fuchs, Augustin u. d. antike Friedensgedanke 182 ff.

ist zu beachten, daß das Umbrische das davon abgeleitete Adjektiv paker „propitius“ zusammen mit fons „favens“ in Gebeten verwendet und auch die pax Romana auf politischem Gebiet nicht Vertragsfrieden, sondern Unterwerfung ist. Wohl aber drückt sich in der Wendung aus, daß für römisches Denken das Normalverhältnis zwischen Menschen und Göttern ein Ruhezustand ist; die Erfüllung der herkömmlichen religiösen Pflichten gehört dazu. Aber ein Heraustreten der Götter aus ihrer Ruhe, ein ungewöhnlicher Eingriff in die Welt der Menschen wird überwiegend als unheildrohend empfunden.[1] Es ist ein portentum, ein prodigium, das Unglück ankündigt und das gesühnt werden muß. Die langen Reihen solcher Zeichen, die in den römischen Annalen verzeichnet werden, geben einen Gradmesser für die steigende und fallende Erregung des Volkes unter äußerem Druck.[2] Daß auch ungewöhnliche Verbrechen, wie der Vatermord (Mommsen, Str. R. 921) und der Vestalinneninzest, unter diesem Gesichtspunkt gesehen wurden, zeigt erste Ansätze zu einer ethischen Wandlung der Vorstellung. Auch das Verhalten zu einer Epiphanie ist bezeichnend. Das Gefühl für beglückende oder begeisternde Nähe der Gottheit fehlt dem Römer im Gegensatz zu dem Griechen; sein Erschrecken drückt sich in der Formel fas sit vidisse aus.[3] In römischen Gebeten spielt die Abwehr von Unsegen eine viel größere Rolle als in entsprechenden griechischen.

9. Sakrale Handlungen. Dieses Streben nach reinlicher Abgrenzung der Gebiete ist auch sonst für das religiöse Denken der Römer bezeichnend. Der Gegensatz zwischen der befriedeten Siedlung und der unheimlichen Welt jenseits ihrer Grenzen hat seinen Niederschlag in einer Anzahl von Riten gefunden, die als versteinerte Reste noch in die historische Zeit hineinragen. Die Rolle, die die Stadtgrenze, das pomerium, im Leben des römischen Staates spielt, ist bekannt. Der gleiche Gedanke liegt den zahlreichen feierlichen Umgängen zugrunde, die einen magischen Kreis um ein Gebiet ziehen sollen. So wird die Stadt Rom durch das Amburbium (amburbale sacrum) geschützt,[4] die Felder durch die im Mai gefeierten Ambarva-

[1] Ed. Fraenkel erinnert daran, daß si dis placet für die Römer Ausdruck der Entrüstung ist (Stud. Ital. 27/28, 1956, 123); die Götter dürften eigentlich nicht zulassen, was jetzt geschieht. Der entsprechende griechische Ausdruck spricht eine Hoffnung oder Ergebung aus.

[2] F. B. Krauss, An interpretation of the omens, portents etc. in Livy, Tacitus, Sueton. Diss. Univ. Pennsylvania, Philadelphia 1931. Fowler hat zuerst auf den Wert dieser Vorgänge für die Entwicklung einer emotionalen Religiosität hingewiesen. Rel. Experience 314 ff.

[3] Sen. ep. 115, 4, wozu Buecheler Carm. Einsidl. 1, 26 verglichen hat. Ov. Fast. 6, 7; Liv. I 16, 6; Ov. Her. 16, 63. Wagenvoort, Pro regno, pro sanctuario, Festschr. f. Van der Leeuw 1950, 533 ff. = Studies in Roman literature, Leiden 1956, 184 ff., betont mit Recht das Alter der Formel gegen Buecheler, der bei Seneca ein Zitat der Carm. Einsidl. annahm. Fest. 193 M (305 L) (obstitum) Cincius ... quom qui deo deaeve obstiterit, id est qui viderit quod videri nefas esset. Auch daß man nach Beendigung des Gebets sich umwendet (natürlich dextrovorsum, Plaut. Curc. 70. Plin. n. h. 28, 25. cf. Lucr. 5, 1198. Liv. 5, 12, 16. Plut. Num. 14. Marc. 6), hat H. J. Rose ansprechend daraus erklärt, daß man die möglicherweise erscheinende Gottheit zu sehen fürchtet (J. Rom. St. 13, 1923, 86).

[4] Serv. ecl. 3, 77; Fest. exc. 5; 17; Hist. Aug. Aurel. 20, 3. Das Fest wird selten erwähnt, war wohl später durch die lustratio urbis nach griechischem Ritus verdrängt, mit der es anscheinend in der vita Aureliani vermischt wird. Usener, Weihnachtsfest[2] 313 ff. hat aus der Lage altchristlicher Feste, die ausdrücklich als Nachfolger des

lia;[1] auf dem flachen Lande vollzieht jeder Gau die lustratio pagi.[2] Überall werden dabei Tiere um das zu schützende Gebiet herumgeführt, die nachher geopfert werden. Dabei dürften sich der Zweck der Entsühnung, d. h. der Beseitigung eingedrungenen Unsegens, und der Abwehr von außen andringenden Unheils bereits in den Anfängen für das Bewußtsein der das Fest Begehenden gemischt haben; aber daß in allen Fällen ein Kreis gezogen wird, zeigt, daß es dabei um das Abschließen eines Gebiets gegen alle Außenwelt geht. Auch bei der Gründung der Siedlung hat die Abgrenzung des genau bezeichneten Landes den Zweck, die Wohnstätten der Menschen von allen störenden Gewalten zu befreien (effari et liberare), und noch in der bei Varro erhaltenen Auguralformel wird das ganze außerhalb der bezeichneten Grenzen liegende Feld als Ödland (tescum) bezeichnet.[3] Die Formel muß also in ihrer Terminologie aus einer Zeit stammen, in der bei der Landnahme sich jenseits des urbar gemachten Gebietes wirkliche Wildnis ausdehnte.

Neben dem Bannen des Unsegens hat das Herbeirufen segnender Mächte Spuren hinterlassen. An den Kalenden jeden Monats rief nach einem Opfer in der Curia Calabra nahe der Casa Romuli, an dem der Rex sacrorum

amburbale bezeichnet werden, die Lage am 2. Februar erschlossen (vgl. Macrob. S. I, 13, 3). Da das Fest im Kalender fehlt, müssen es, wie Wissowa erkannt hat, feriae conceptivae gewesen sein, die in dies certos (Macr. S. I 16, 6), d. h. für eine bestimmte Zeit des Jahres, festgelegt waren.

[1] Serv. a. O. und ecl. 5, 75; Macr. S. III 5, 7 aus Festus; Fest. exc. 5 (p. 97 L.) Strab. V 230. Dem staatlichen Fest entsprach das private, dessen Gebet Cat. agr. 141 erhalten hat.

[2] Grom. lat. I 164, 28 L.-R. magistri pagorum quod pagos lustrare soliti sint, uti trahamus (die Grenzen des pagus) quatenus lustrarent. Die Bauernkalender verzeichnen im Mai segetes lustrantur (CIL I² p. 280 f.). In Tolentinum erwähnt CIL IX 5565 hostias lustrare am 11. Mai, in Benevent das pagum lustrare am 5. Juni CIL IX 1618. Die heidnische Sitte hatte sich lange erhalten (assueto sacrilegio quod lustrum dicunt, Maxim. Taurin. serm. 81, Migne 57, 696 B, vgl. Vigil. Trident. epist. 2, 3 Migne 13, 553 C). Darauf hat Wissowa auch die lustratio ad flumen Casilino CIL X 3792 bezogen. Ein conlustrium fundi Vettiani, ein Verband der Bauern zur Vornahme des Ritus, CIL V 5005. Ebenso ist vielleicht paganica (scl. lustratio) in der Inschrift RM 29, 1914, 130 zu deuten: mag(istri) pag(i) iter(um) paganicam fac(iendam) ex p(agi) s(citu) c(uraverunt) eidemq(ue) p(ecunia) [s(ua)?] ... Möglich ist freilich auch, daß tessera zu ergänzen ist (CIL VIII 25423. IX 5565. XI 1947). Der Herausgeber erklärt paganicam (aedem), aber einen Tempel errichtet man nicht iterum. Eine städtische Parallele ist die lustratio vici, CIL VI 821.

[3] Varr. L. L. 7, 8 In terris dictum templum augurii aut auspicii causa quibusdam conceptis verbis finitus. concipitur verbis non isdem usque quaque; in arce sic: Templa tescaque (item testaque cod.: corr. Turneb.) m(eae) f(ines) ita sunto quoad ego eas [te]lingua m(ea) nuncupavero. olla † ber arbos quirquir est, quam me sentio dixisse, templum tescumque m(ea) f(inis) esto in sinistrum. olla † ner arbos quirquir est quod me sentio dixisse, templum tescumque (templum tectum cod.) mea finis esto dextrum. Inter ea conregione, conspicione, cortumione <uti fas esto quoad> utique eas rectissime sensi. Fest. 356 tesca sunt loca augurio designata quo sit termino finis in terra auguri, vgl. Varr. L. L. 7, 10. Die textkritische Herstellung der Auguralformel und die sich daraus ergebenden Folgerungen habe ich Philol. 97, 1948, 143 ff. ausführlich gegen Norden, Aus altröm. Priesterbüchern 3 ff. begründet. Zur Deutung von cortumio (Koordinieren der Zeichen) V. Pisani, Glotta 34, 1955, 296. Cic. Leg. 2, 21 (augures) urbemque et agros et templa liberata et effata habento. Effatus als t. t. der Auguralsprache Serv. auct. Aen. 3, 463, locus liberatus et effatus Serv. Aen. 1, 446; vgl. Serv. auct. Aen. 4, 200: templum dicunt non solum quod potest claudi, verum etiam quod palis aut hastis aut aliqua tali re, et lineis aut loris aut simili re saeptum est, quod effatum est. Den Sinn von liberare in diesen Formeln hat zuerst E. Flinck, Auguralia und Verwandtes, Annal. Acad. scient. Fennicae ser. B XI 10,20 erkannt.

teilnahm, das also zu den ältesten uns erreichbaren Begehungen gehört, der pontifex minor fünfmal: dies te quinque calo Iuno Covella oder, wenn die Nonen auf den 7. fielen: septem dies te calo Iuno Covella, was er dann siebenmal wiederholte.[1] Die rationalistische Erklärung unserer Quellen, daß es sich um Mitteilung des Datums der Nonen an die Bürgerschaft handelt, ist unmöglich, obwohl man sich meist bei ihr beruhigt hat. Gerufen ist die Mondgöttin,[2] nicht irgendwelche Menschen angeredet. Die Formel soll ihr Erscheinen, den regelmäßigen Lauf des Gestirns sichern. Eine etwa eintretende Mondfinsternis wäre ein prodigium. Ebenso konkret muß man das alte Gebet an den Tiber: Adesto Tiberine cum tuis undis (Serv. Aen. 8, 72) auffassen; es ist in der sommerlichen Dürre, die das Flußbett austrocknet, gesprochen. Aus ähnlichen Vorstellungen ist die evocatio zu verstehen, durch die der Gott einer feindlichen Stadt aufgefordert wird, in Rom Wohnung zu nehmen; sie stammt möglicherweise aus Etrurien. Daß die zugrunde liegende Denkweise bei den Römern verbreitet war, lehrt die Bestimmung der XII Tafeln über das fruges excantare und segetem pellicere (8, 8). Hier erscheint der Glaube an die Fähigkeit des Worts, eine geheimnisvolle Kraft durch bloßes Aussprechen zu sich herüberzuzwingen, gelöst von der Verknüpfung mit irgendeiner festumrissenen Göttergestalt. Überall handelt es sich um den gleichen Vorgang: eine Elementarkraft, das befruchtende Naß des Flusses, das Gestirn oder die Macht, die die Saaten wachsen läßt, wird durch eine feste Formel in den eigenen Bereich gelenkt. Der Erfolg tritt mit Sicherheit ein; man braucht den Indikativ oder den Imperativ, wie bei der alten Opferformel, nicht den im eigentlichen Gebet üblichen Konjunktiv des Wunsches.

Von hier läßt sich vielleicht auch über die umstrittene Frage nach den Di indigetes etwas vermuten. Indigitare heißt „einen Götternamen aussprechen"; es enthält in seinem ersten Teil *endo, nicht bloßes in,[3] einerlei, wie man den zweiten Teil etymologisch deutet. Fragen wir zunächst, für welche Götter das Epitheton Indiges bezeugt ist, so finden wir Iuppiter

[1] Varro LL 6,27, dictae quinque calo und septem dictae calo die Hds. Die paläographisch leichteste Besserung, die L. Spengel verdankt wird, durfte von Goetz-Schoell nicht zugunsten der Konjektur von Turnebus dicto quinquies: „calo Juno Covella" unterdrückt werden; weder konnte in der Formel ein Akkusativobjekt zu calo und die Zahl fehlen, noch ist es zulässig, die Angabe Varros mit der des Macrob. 1, 15, 10 gewaltsam zu harmonisieren. Über den Sinn der Formel urteilt Svennung, Untersuchungen zu Palladius u. zur lat. Fach- und Volkssprache 255 ff., vgl. 637, richtig und tritt 256, 2 für die im Text gegebene Lesart ein. Vgl. noch Verr. Flacc. Fast. Praen. zum 1. Jan. Plut. Qu. Rom. 269 b. Lyd. mens. 3, 10 p. 45, 2 W. Serv. Aen. 8, 654.

[2] Mommsens Ableitung von κοῖλος, cavus ist immer noch einleuchtender als alles, was Walde-Hofmann Wb. s. v. verzeichnet. Covella für zu erwartendes *Cavella in vortoniger Silbe kann Archaismus in einem sakralen Wort aus der Zeit der Anfangsbetonung sein; die Formel dürfte ohnehin älter sein als das historische Akzentgesetz. Cava luna, in der literarischen Sprache nicht eben häufig, scheint umgangssprachlich gewesen zu sein (Frontin. strat. 1, 5, 1, zum umgangssprachlichen Charakter des Satzes G. Bendz, Die Echtheitsfrage d. 4. Buchs d. frontinschen Strateg. Lund 1938, 173).

[3] Der Versuch von Kretschmer (Glotta 31, 15), indigitare mit digitus zusammenzubringen, so daß es an den Fingern aufzählen hieße, scheitert daran, daß man in Rom beim Beten die Götter nicht an den Fingern abzählt, ist auch mit dem offenbar alten Vorkommen des Singulars nicht vereinbar. Abzulehnen auch Vetter, I. F. 62, 26, vgl. Leumann, Glotta 36, 1957, 146.

Die Etymologie von indigitare und indi-

indiges, wenn man der Angabe des Liv. 1, 2, 6 (daraus Serv. Aen. 1, 259 und CLE 212. Schol. Veron. Aen. 1, 259) trauen darf;[1] die Gleichsetzung mit Aeneas (auch Gell. 2, 16, 9) ist natürlich ebenso sekundär wie die des Quirinus mit Romulus. Bedenklich macht nur, daß es sich um den Kult an dem Fluß Numicus handelt und für denselben auch die Bezeichnung Pater Indiges überliefert ist (Solin 2, 15. Orig. gent. Rom. 14, 4), die Dion. Hal. 1, 64, 5 ausdrücklich auf den Flußgott bezieht (vgl. Arnob. 1, 36). In jedem Fall handelt es sich um denselben Kult, und es kann nur die Frage sein, ob man einen ursprünglichen Pater Indiges in augusteischer Zeit zum Iuppiter indiges gemacht hat oder ob sich der umgekehrte Vorgang abgespielt hat. Das erste ist angesichts des Zeugnisses des Dionys, der sich auf eine Inschrift beruft, weitaus wahrscheinlicher, aber Sicherheit ist mit unserem Material nicht zu gewinnen. Festeren Boden haben wir bei Sol indiges, dessen Tempel auf dem Quirinal die Fasten (CIL I² p. 324) erwähnen; auf ihn muß man auch die Notiz der Ostiafasten (CIL XIV suppl. 4547) zum 11. Dezember [Ag]on(ium) Ind(igeti) beziehen, da Lyd. mens. 4, 155 (p. 172, 20) diese Agonalia dem Sol zuschreibt. Freilich läßt sich das Fest durch keine Künste mit einem der Jahrpunkte des Sonnenlaufs in Verbindung bringen. Vielmehr ist es der Zeitpunkt, an dem die Aussaat beendet sein soll (Colum. 2, 8, 2). Das Opfer gilt also der Wirkung der Sonne auf die Vegetation. Es besteht durchaus die Möglichkeit, Indiges in den behandelten Vorstellungskreis einzureihen. Man ruft den Gott, um seine segensreiche Anwesenheit im Bereich des sprechenden Menschen zu sichern. Numicus hätte seine Parallele an der Formel für den Tiber, Sol an der Mondgöttin. Die darin liegende naive Aneignung selbst der Gestirne, die nur für den eigenen Boden da sind, hat zahlreiche Parallelen, selbst bei den Athenern (Marc. Aur. 5, 7). Das zeigt, in welcher Richtung man etwa die Erklärung suchen muß. Außer diesen beiden Fällen kommt nur der Plural Di indigetes vor. Er war bereits in varronischer Zeit unverständlich, wie die Erklärungsversuche der antiken Gelehrten (Serv. Aen. 7, 678; 12, 794.

ges ist nicht zu klären. Die alte Verbindung mit aio „ich sage, erkläre, behaupte" (Corssen, Krit. Nachträge z. lat. Formenlehre 1866, 254) paßt für indigitare (als Intensivbildung, wie agitare: agere). Aber für indiges macht die Wortbildung, die in der neueren sehr ausgiebigen Diskussion über das Wort keine Beachtung gefunden hat, erhebliche Schwierigkeiten, da diese Ableitungen nur von vokalisch auslautenden einsilbigen Verbalstämmen mit einem Praeverbium, wie comes, superstes, trames gebildet werden, was aio ausschließt; außerdem haben sie im Lateinischen meist aktive Bedeutung. Man müßte also schon indiges als retrograde Ableitung von indigitare fassen. Die Verbindung mit agere als die „sich drinnen Aufhaltenden" setzt gleichfalls die unmögliche Ableitung von einer konsonantisch auslautenden Wurzel voraus und stößt auf semasiologische Schwierigkeiten, da agere in so alter Zeit schwerlich bereits „sich aufhalten" hieß (zuerst bei Sallust belegt). Indigitare wäre dann Ableitung von indiges (vgl. quiritare: Quirites). So bleibt es für die Etymologie bei einem non liquet. Für wertvolle Belehrung zu der Frage habe ich M. Leumann und Humborg zu danken.

[1] Plin. n. h. 3 nennt dafür einen lucus Solis Indigetis am Numicus. C. Koch, Gestirnverehrung im alt. Ital. 105, verteidigt mit Recht die Überlieferung gegen die seit Hermolaus Barbarus geltende Änderung Iovis. Nur wird damit die Konfusion statt den Schreibern der Handschriften dem Plinius selber zugeschoben (Deubner, A RelW 33, 1936, 113), denn nach den oben behandelten Zeugnissen ist es sicher, daß es sich um ein und dasselbe Heiligtum eines einzigen Gottes handelt. Ein Opfer durch Konsuln und Pontifices (Schol. Veron. Aen. 1, 259) galt bereits Aeneas-Numicus.

Schol. Bern. Verg. Ge. 1, 498 Fest. exc. 106) zeigen. Die augusteischen Dichter haben nur die Empfindung, daß eine besonders „altrömische" Benennung der Götter vorliegt, und verwenden das Wort daher gelegentlich als Archaismus, ohne daß sich daraus ein Aufschluß über den Sinn in alter Zeit ergäbe. Nichts führt darauf, daß es ein zentraler Begriff der alten Religion gewesen wäre. Zu einer Bezeichnung für den von Mommsen festgestellten ältesten Götterkreis hat es erst Wissowa gemacht (Ges. Abh. 175, RE s. v. Indiges). An der Tatsache, daß der ursprüngliche Festkalender die älteste uns zugängliche Urkunde und der Ausgangspunkt für jede geschichtliche Darstellung der römischen Religion ist, ändert es nichts, wenn die Benennung wegfällt.[1]

Von den Handlungen, in denen der Römer seine Beziehung zu den Göttern realisiert, trägt das Opfer besonders altertümliche Züge. Das Wort dafür ist mactare, das „mehren" bedeutet. Objekt ist in alter Sprache regelmäßig der Gott, das Opfer steht im Instrumentalis. Es heißt also: den Gott mit dieser Darbringung mehren, seine Kraft verstärken.[2] So ist es Aus-

[1] Der Gegensatz zu Novensides, von dem Wissowa ausging, ruht nur auf der trügerischen Autorität des Livius (Oben 5, 1). Die komplementäre Erklärung von Novensides als die „Neueingesessenen" ist angesichts der Inschrift von Ardea neven deiuo (Vetter 364 b) nicht zu halten; auch erhält nie ein neueingeführter Gott dieses Beiwort. Die Weihung CIL X 5779 Iovi . . . et dis indigetibus aus der Gegend von Sora (4 v. Chr.) lehrt bestenfalls, daß es auch anderwärts in Latium di indigetes gab, wenn sie nicht ein Produkt der augusteischen Restauration ist. Es ist das Verdienst von C. Koch, Gestirnverehrung i. alt. Ital. 87 ff., gegen Wissowas These protestiert zu haben. Zu dem sog. Eid des Philippos Diod. 37, 11 vgl. H. J. Rose, Harv. Theol. Rev. 30, 1937, 165, der zeigt, daß die Formel aus griechischen, nicht aus römischen Vorstellungen gestaltet ist. Das gilt besonders für Ἥλιος γενάρχης, in dem Koch hier wie bei Lyd. mens. 4, 155 eine Übersetzung von Sol Indiges sehen möchte. Aber selbst wenn das zuträfe, würde es nur für die Erklärungen der antiken Grammatiker etwas beweisen. Macrob. Somn. 1, 9, 7 übersetzt δαίμονες Hes. op. 121 mit indigetes divi, was das Schwanken der Spätzeit beleuchtet. Kochs eigene Deutung als Stammvater ruht auf der Aeneaslegende und Verg. Ge. 1, 498 (vgl. S. 98). Sie paßt weder zu Sol noch zu dem Flußgott Numicus. Daß der gentilicische Sol-Kult der Aurelier (Fest. exc. 23 M. 120 L.) mit dem Staatskult des Sol Indiges etwas zu tun hatte, ist unbezeugt. Die Ableitung des Namens vom Stamme *aus- (der Glanz, nicht Sonne bedeutet) ist mehrdeutig. Quint. 11, 2, 31 zeigt, daß der Römer dabei an aurora oder aurum dachte, wenn er nicht die verrianische Etymologie Auselii zu sol meint. Vgl. noch Deubner, ARelW 33, 1936, 112. Phantastisch Goldmann, Class. Quart. 36, 1942, 43.

[2] Zur Konstruktion von mactare Nettleship, Contributions to Latin Lexicography 520; Fowler, Rel. Exp. 182 ff. Den Vocativ macte hoc vino inferio esto hat Wünsch, Rh. Mus. 69, 1914, 127 ff. als Attraktion erklärt; dem Einwand, daß eine derartige Konstruktion im historischen Latein nur als Gräzismus vorkommt (Wackernagel, Vorles. über Syntax I 309), muß man entgegenhalten, daß die von Wünsch angeführten Parallelen nur die psychologische Möglichkeit dieser Attraktion belegen sollen. Die ursprüngliche Bedeutung „mehren" für mactare Accius Didasc. frg. 8 Morel patera Nestorem mactavit aurea; sie liegt vielleicht auch Plaut. Rud. 96 vor: hoc quod me mactat, concinnem lutum, der aufgeweichte Lehm klebt ihm an den Sohlen. Mactare infortunio, damno, aber auch honoribus (vgl. honore mactum coronatumque CLE 1519, 13) hat diese Bedeutung immer bewahrt. Die jüngere Konstruktion zuerst Pacuv. 289 R.[3], wohl nach Analogie von immolare (ebenso Acc. 52 R.[3], unverständlich Acc. 126 R.[3]). Gegen Palmer, Class. Quart. 32, 1938, 57 ff. 35, 1941, 52 ff.: H. J. Rose u. Skutsch, Class. Quart. 32, 220. 36, 1942, 15 ff. Rose, Latomus 8, 1949, 14. Vgl. noch Weinreich, Genethliakon f. W. Schmidt, Tüb. Beitr. z. Altertumswiss. 5, 1929, 377. Die gleiche Konstruktion hat adolere in den ältesten Belegen (Verg. Aen. 1, 704 flammis adolere penates, wozu Serv. adolere proprie est augere. Lucr. 4, 1237 adolent altaria donis; Stat. silv. 2, 4, 34 und noch Tac. hist. 2, 3. ann. 14, 30; Serv. Aen. 4,

druck für einen „Kreislauf" (van der Leeuw) der Macht, der von der Gabe des Menschen zu dem Gott und von ihm wieder zu dem Menschen zurück geht. Darum muß die Mächtigkeit des Opfers möglichst verstärkt werden; diesem Zweck dient das Bestreuen des Tieres mit dem heiligen Opferschrot, der mola salsa, woraus das zweite Wort für opfern, immolare, gebildet ist. Selbstverständlich steht daneben das Bemühen um die Gunst des Gottes; die Bitte uti sies volens propitius in alten Gebeten bei Cato (agr. 139. 141), der in Iguvium futu fos pacer pase tua entspricht, kann das lehren.

Ähnlich ist wohl das votum aufzufassen. Auch dieses dient der Herstellung einer Beziehung zwischen Mensch und Göttern. Es hat regelmäßig die Form eines Bedingungssatzes mit genauer Angabe des Zeitraums, der bis zur Erfüllung verstreichen soll, und der Erwartungen, die man hegt. So etwa die Formel der Arvalen: Iuppiter o. m. si (Name des Kaisers) quos nos sentimus dicere, vivent domusque eius incolumis erit a. d. III Non. Ian. quae proximae p. R.Q., rei p. p. R.Q. erunt et eum diem eosque salvos servaveris ex periculis si qua sunt eruntve ante eum diem eventumque bonum ita uti nos sentimus dicere, dederis eosque in eo statu quo nunc sunt aut eo meliore servaveris, astu ea ita faxis, tum tibi collegii fratrum Arvalium nomine bove aurato vovemus esse futurum (CIL VI 2059; 32363). In ähnlichen Formeln legt der Censor (Val. Max. 4, 1, 10), der Konsul bei seinem Amtsantritt und bei außerordentlichen Gelegenheiten (Liv. 22, 10, 2), das Gelübde ab. Entsprechendes müssen wir auch für Privatleute annehmen. Gewiß handelt es sich dabei um einen Vertrag, wie namentlich Wissowa scharf betont hat, aber die gleiche Form begegnet auch bei anderen Völkern (z. B. Genesis 28, 20). Sie ist also an sich nichts spezifisch Römisches. Es ist richtig, daß man im Lateinischen juristische Ausdrücke verwendet. Erfüllt der Gott den Wunsch, so ist der Mensch voti condemnatus (CLE 4; CIL I^2 1531. Non. p. 276 Serv. Verg. ecl. 5, 80). Um die Unverbrüchlichkeit sichtbar zu machen, greift man zu der stärksten Form der Verpflichtung, die man kennt, der juristischen. Solange das Gelübde nicht erfüllt ist, besteht, genau wie beim Eide, eine den ganzen Menschen belastende Beziehung zu unsichtbaren Mächten mit allen sich daraus ergebenden gefährlichen Konsequenzen, caput voto obligavit.[1] Die ungleiche Kräfteverteilung zwischen den Kontrahenten prägt eben diesem „Vertrag" seinen besonderen Charakter auf. Votum und devotio liegen nicht nur sprachlich nahe beieinander. Jedem anthropomorphen Denken ist es

57; Fest. exc. 5; Non. 58, 17), was für die Ableitung von alere, suboles spricht (gegen Walde-Hofmann, Wb. s. v.). Vgl. noch Nettleship a. O. 45. Vollmers Artikel im Thes. L. L. konstruiert die Grundbedeutung „verbrennen" mit völliger Mißachtung der Chronologie der Zeugnisse und der Syntax. Zutreffend Wagenvoort, Rom. Dynam. 47.

[1] Hor. c. 2, 8, 5. Macr. 3, 2, 6 haec vox propria sacrorum est, ut reus vocetur, qui suscepto voto se numinibus obligat, damnatus autem, qui promissa iam solvit (das zweite ungenau). Ulpian Dig. 50, 12, 2 Si quis rem aliquam voverit, voto obligatur, quae res personam voventis, non rem quae vovetur obligat. Serv. auct. Aen. 11, 558 in sacris legitur, posse etiam opera<m> consecrari, usque dum solvatur caput hominis, id est liberetur consecrationis nexu. Cf. Serv. auct. Aen. 11, 591. Ein Beispiel dafür, daß ein Dritter im Auftrage des Gelobenden votum solvit, steht Ascon. Milon. 35.

selbstverständlich, daß in dem Gelübde ein Anreiz für die göttliche Macht liegt, auch ihrerseits zu der Erfüllung beizutragen. Für den Privatkult fehlt uns jeder Anhalt, da natürlich nur die erfüllten Gelübde Spuren hinterlassen haben, aber im Staatskult sind in republikanischer Zeit, soweit wir wissen, die von den Beamten abgelegten vota in guten und bösen Zeiten regelmäßig eingelöst worden. Für die Kaiserzeit haben wir wenigstens einen Beleg, der deutlicher ist: Im Januar 69 haben die Arvalen nicht nur für das Wohl des Kaisers Galba Opfer gelobt, sondern auch die vota des Vorjahres eingelöst, wie die Reste der Inschrift (CIL VI 32359) noch erkennen lassen. Sie müssen aber im Januar 68 für den damals noch regierenden Nero abgelegt sein. Die einmal übernommene Verpflichtung wird also als bindend empfunden, selbst wenn der Anlaß inzwischen weggefallen ist.[1]

Aber die ausdrückliche Zweckbegrenzung bezeichnet auch sonst den Verkehr des Römers mit seinen Göttern. In den Gebetsformeln, die das Opfer begleiten, wird der besondere Zweck ausdrücklich angegeben und durch die Worte harum rerum ergo noch einmal eingeschärft (Cat. agr. 139. 141). Die gleiche Denkweise zeigt sich in der Genauigkeit, mit der man den Kreis umschreibt, für den Opfer und Gebet gelten sollen: Uti sies volens propitius mihi domo familiaeque meae liberisque meis (Cat. a.a.O.). Die Sorgfalt, mit der hier die Absicht der Handlung formuliert wird, verrät ebenso die bewußte Richtung auf das nächste Ziel, die dem Denken des Römers eigentümlich ist, wie die ich-bezogene Nüchternheit einer Bauernreligion. Die Arvalakten kennen neben Sühnopfern und Gelübden noch den Typus einer vacca honoraria, die der Dea Dia dargebracht wird (z. B. CIL VI 32379, 32), also nur um die Göttin zu ehren. Der Gegensatz, der in der Kaiserzeit seinen Sinn verloren hat, weist die Terminologie in eine Frühzeit hinauf, in der man zunächst nur zu bestimmten Zwecken sich an die Götter wandte und eine Gabe, die lediglich dargebracht wird, um die Götter zu ehren, als etwas Besonderes empfand.

10. Schuldbegriff. Das Gegenteil der den Göttern wohlgefälligen Handlung ist piaculum,[2] in dem wieder das Vergehen selbst und die dadurch ausgelöste Sühnaktion als Einheit verstanden werden. Auch dieses Wort wird früh ohne religiösen Akzent gebraucht (Enn. scen. 331 V², Übersetzung von Eur. frg. 703 N². Plaut. Truc. 223). Selbstverständlich handelt es sich in Rom, wie überall auf frühen Stufen, um einen objektiven Schuldbegriff, in

[1] J. Toutain, Nouvelles études de mythologie et d'histoire des religions antiques, Paris 1935, 165 ff. möchte Erfüllung vor Gewährung der Bitte aus Inschriften auf dem Großen St. Bernhard schließen, wie CIL V 6873. 6875; Dessau 4850 a Poenino pro itu et reditu . . . v. s. l. m. Natürlich waren die Leute, die dort diese Inschriften anbrachten, noch nicht zurück, aber wenn sie sich bereits auf dem Rückwege befanden, ist der Wortlaut sprachlich in Ordnung. Der Abstieg erschien ihnen ungefährlicher, göttlichen Beistandes weniger bedürftig. Man wird auch fragen müssen, ob in dieser Spätzeit die Formel noch ihre volle Kraft hat. Die Regel ist es jedenfalls nicht, wie die sonstigen Beispiele zeigen: Liv. 36, 2, 3 cf. 29, 36, 8. CIL VI 323 quod proficiscentes expeditionibus sacris voverant, regressi . . . libentes votum solverunt, ebenso CIL VIII 9324. CIL XI 1303 votum ex Britannia rettulit. Ebenso natürlich auch Privatleute, CIL XI 1305. CIL VI 68 ob luminibus restitutis. Anderes stellt Toutain a. a. O. 158 selbst zusammen.

[2] S. P. C. Tromp, De Romanorum piaculis. Diss. Utrecht 1921.

dem Unheil und eigenes Verschulden noch ungeschieden nebeneinander liegen.[1] Seltsam uneinheitlich sind die lateinischen Ausdrücke für die rituelle Befleckung. Weder contaminare noch contagio sind dafür terminologisch fest geworden; für das zweite lehrt die Wendung sua contagione (Cat. agr. 132, 2), daß es gerade im alten Sprachgebrauch „Berührung", nicht „Befleckung" hieß. Der sonst, z. B. im Griechischen, mit einem Wort bezeichnete Begriff zerfällt in dem uns bekannten Latein in mehrere Ausdrücke von verschiedener Herkunft. Polluere, vielleicht der allgemeinste Ausdruck, der dem griechischen μιαίνειν am ehesten entspricht, ist erst seit ciceronischer Zeit belegt (Rosc. Am. 65. 113. har. resp. 25. cf. Paul. Sent. 5, 23, 16) und wird, soweit sich sehen läßt, nur von heiligen Dingen, nie vom Menschen selbst gebraucht. Obscenus kommt fast nur in Verbindung mit omina vor, bezeichnet anscheinend zunächst Laute, die eine heilige Handlung stören, und hat sehr bald die ganz weltliche Bedeutung „unflätiges Schimpfwort" erhalten.[2] Eine Anzahl weiterer Bezeichnungen stellt Fest. 249 M. 354 L. zusammen: Pura vestimenta . . . id est non obsita, non fulgurita, non funesta, non maculata ex ho[minis . . .[3] Von diesen bezeichnen obsita und maculata wohl eine materielle Unsauberkeit, einerlei, wie maculata genauer bestimmt war. Funestum ist alles, was mit einem Toten in Berührung gekommen ist. Fest. 161 M. 277 L. erklärt sua morte extincta omnia funesta sunt, wobei mit sua morte der natürliche Tod gemeint ist (W. Schulze, Kl. Schr. 143). Dasselbe wird auch durch morticinus ausgedrückt (Serv. auct. Aen. 4, 518. Varro L. L. 7, 84. Ov. Fast. 1, 629). Natür-

[1] Das gilt auch für scelus und Ableitungen, die noch im 2. Jh. ebensogut Unglück wie Verbrechen bezeichnen können. Das „Unglückstor" Porta Scelerata, Vicus Sceleratus und ebenso Campus Sceleratus haben die alte Bedeutung festgehalten; der Vestalinneninzest ist ein Unheil, ein prodigium, keine subjektive Schuld. Ebenso ist das Wort Plaut. Cist. 685 me infelicem et scelestam gebraucht (ferner Plaut. Most. 532. 563. Asin. 856. Capt. 762. Men. 322. Rud. 801. 1001. 1184. Ter. Eun. 326 und noch Catull 8, 15). Es konstatiert also zunächst einen Tatbestand, nicht seine sittliche oder religiöse Bewertung. Natürlich kommt keine Krankheit, kein Unglücksfall, auch kein Verbrechen, die alle den gewohnten, als normal empfundenen Ablauf der Dinge stören, ohne Einwirkung geheimnisvoller Mächte zustande. Aber die Übersetzung „verflucht" präzisiert diese Einwirkung bereits zu sehr in einer bestimmten Richtung. Auch wo scelus, scelestus neben impius steht (Plaut. Most. 504 scelestae aedes, impia habitatio, Ter. Eun. 643 scelerosus atque impius) oder als Gegensatz pius erscheint (Plaut. Rud. 27), bringt erst das zweite Wort die Beziehung auf religiös-soziale Bindungen herein. Ebenso kommt Plaut. Bacch. 784 ego sum sacer, scelestus erst mit sacer der Begriff des Fluches hinzu. Synonym sind die nebeneinandergestellten Ausdrücke nirgends. Dagegen Serv. Aen. 3, 42 (vgl. 2, 407) erklärt scelerare als polluere, und so braucht es Cat. 64, 404. Das Verbum hat also einmal diese Nuance gehabt, seit welcher Zeit, ist unsicher. Servius sagt: est sermo Plautinus; bezieht sich das auf Pseud. 817, wie Heraeus (Herm. 34, 1899, 166) annimmt, so ist es nicht richtig. Man wird also sagen dürfen, daß eine religiöse Nuance für scelus mit unserem Material in früher Zeit nicht zu erweisen ist. Catull und Vergil können von griechischem Gebrauch beeinflußt sein.

[2] Matius Varro L. L. 7, 95; frg. 2 Morel. Cic. dom. 140: omina obscena, vgl. Acc. frg. 511 R[3]. Fest. exc. 7 M. 99 L. Fest. 198 M. 309 L. schreibt diesen Sprachgebrauch den antiqui zu, belegt ihn aber nur aus Vergil. Die etymologische Verbindung mit caenum (Walde-Hofmann, Wb. s. v.) ist angesichts dieser Grundbedeutung und des Unterschiedes in der Schreibung des Stammvokals unwahrscheinlich.

[3] Lindsay liest obstita, vgl. Fest. 193 M. 305 L. Obstitum Cloatius et Aelius Stilo esse aiunt violatum attactumque de caelo. Aber dann wird das Wort mit fulgurita synonym, und da maculata durch einen Zusatz näher bestimmt und dadurch gegen obsita differenziert ist, empfiehlt es sich, der Überlieferung zu folgen.

lich ist auch das ganze Haus, in dem ein Mensch gestorben ist, mit all seinen Bewohnern bis zu dem Abschluß der Trauerriten funestum (Varro L. L. 5, 23. Cic. leg. 2, 55 Liv. 2, 8, 7. 47, 10. Fest. exc. 70 M. 180 L. Gell. 4, 6, 8. Gaius Dig. 45, 3, 28, 4.) Eine andere Gruppe sind Dinge, die vom Blitz getroffen sind (fulguritae Plaut. Trin. 539. Lucil. frg. 644 M. Varro L. L. 5, 70. Fest exc. 92 M. 212 L.). Ein altes Sakralgesetz verbot, den vom Blitz Getroffenen von der Stelle zu bewegen und zu bestatten (Fest. 178 M. 295 L. Philol. 87, 1932, 268). Eine weitere Gruppe wird durch die Fälle gebildet, in denen ein Mensch durch irgendein Erlebnis zeitweilig tabuiert wird, d. h. ihm jede normale Verrichtung untersagt ist, weil sie unheilvoll ausgehen müßte. Diese Form der Tabuierung heißt ferias observare.[1] So darf nicht arbeiten, wer die Namen der Saatgottheiten genannt hat, offenbar weil er das „Herauslocken der Saat“ (oben 43) an seinem eigenen Felde geübt hat und erst ein Sühnopfer bringen muß, ehe seine Arbeit wieder Frucht bringen kann (Macrob. 2, 15, 8).[2] Das gleiche gilt für die Flaminica, wenn sie einen Donnerschlag gehört hat (Macrob. a. O.), donec placasset deos. Ähnliche Vorschriften bestanden anscheinend in gewissen Fällen auch für Privatleute.[3] Wieder nach einer anderen Richtung ist incestus verengert, das wohl ursprünglich ganz allgemein die rituelle Unreinheit bezeichnet hat (Lucr. 1, 98. Hor. ars 472. Liv. 45, 5, 7). Es ist später auf sexuelle Tabus beschränkt, vorzugsweise auf den Fehltritt einer Vestalin und auf den rechtlichen Begriff des Inzests. Für die Denkformen der Römer ist es bedeutsam, wie hier an Stelle eines einheitlichen Gattungsbegriffs eine ganze Anzahl Wörter begegnet, die konkrete Einzelfälle der „Befleckung“ bezeichnen. Es sind Ausnahmesituationen, Abweichungen von dem Normalzustand, denen man zu begegnen sucht. Deswegen sind die Ausdrücke für das Gegenteil viel einheitlicher, kommen aber in der Beziehung auf die religiöse Sphäre nur selten vor. Wir hören von dem Erfordernis einer pura vestis für die Priester (Fest. 249 M. 354 L), von einer archaischen Formel purime tetinero (Fest. 253 M. 359 L.) (auch das Vorbild von Liv. 1, 24, 4 mag hierher gehören), aber schon Fest. 250 M. 356 L. Puri, probi, profani mit der Erklärung quod in usu sporco non fuerit, zeigt den Übergang in eine rein profane Sphäre.[4] Das gleiche gilt für castus. Da der Zusammenhang mit carere feststeht, muß das

[1] Hutton Webster, Rest days, New York 1916, 8 ff. W. Warde Fowler, Roman Essays 79.

[2] Vgl. S. 51, 2. Diese Erklärung möchte ich der von Rose, Folklore 33, 1922, 43, gegebenen vorziehen, der an die Magie des Daches denkt. Die von ihm angeführten Parallelen sind alle anderer Art. Daß Plin. 18, 8 sub tecto nominare sagt, erklärt sich einfach daraus, daß die Saatgottheit auf das Feld, aber nicht in das Haus gehört, und daß man sie daher nicht dorthin rufen darf.

[3] Macrob. 1, 16, 7 sunt praeterea feriae propriae familiarum . . . sunt singulorum uti natalium fulgurumque susceptiones, item funerum atque expiationum. Fest. 242 M. 348 L. privatae feriae vocantur sacrorum propriorum, velut dies natales, operationis, denicales. Es ist klar, daß die unverständlichen Wörter susceptionis und operationis irgendwie auszugleichen sind, aber die Festusüberlieferung ist zu unsicher, die des Macrobius zu unbekannt, um eine Vermutung zu gestatten. Wissowa wollte fulgurum susceptiones auf die Lustration beziehen, die aber gerade die feriae beendet.

[4] Purus in den Grabschriften Calza, La necropoli del porto di Roma 1940, 76. 90, bezeichnet rein juristisch die Freiheit von Belastung wie καθαρός in den Papyri (z. B. Preisigke, Fachwörter d. öff. Verwaltungsdienstes 104) und ist wohl von diesem griechischen Sprachgebrauch beeinflußt. Vgl. F. de Visscher, Bull. Ac. Belg. Lettres 1948, 421.

Wort zunächst die Abwesenheit von irgendwelchen Dingen bezeichnet haben, ohne den Nebenbegriff des Entbehrens, den der Stamm nicht hat. Es begegnet mit dem Genetiv eines Götternamens. Wir hören von Cereris castus, der unter die freudigen Ereignisse gerechnet wird, die die Trauerzeit im Privathause unterbrechen.[1] Der Wortsinn gestattet aber keine andere Deutung als die Enthaltsamkeit von Brot. Der darin liegende Widerspruch läßt sich so ausgleichen, daß es sich um ein Speisetabu für die neue Ernte handelt. Stand an dessen Ende, wie natürlich, ein rituelles Kosten des neuen Brotes (vgl. unten S. 69), so ist sowohl der Ausdruck wie der freudige Charakter dieses castus erklärt. Entsprechend muß man den Diovis castus verstehen, der auf zwei Inschriften für Iuno Lucina begegnet.[2] Es muß sich um eine Beziehung zur Geburt handeln, wie die Nennung der Lucina zeigt. Danach ist Iovis castus wohl, einer Andeutung Buechelers (im CIL) folgend, als die Periode aufzufassen, in der der Mann sich von der Wöchnerin fernhalten muß. Nur in diesen beiden besonderen Fällen bedeutet es noch konkret das Unterlassen einer Handlung, die gefährlich sein könnte. Sonst ist es allgemein, als Enthaltung von bestimmten Dingen, die negative Ergänzung zu caerimonia (Gell. 10, 15, 1), und so wollte es wohl auch Naevius (Frg. 29 M.) verstanden wissen (vgl. Varro b. Aug. civ. d. 4, 31, p. 186, 23 Dombart). Ein vereinzeltes Zeugnis für „rituelle" Reinheit ist ganz unsicher.[3] In historischer Zeit wird es nur für profane Keuschheit gesagt.

11. Gottesvorstellung. Wenden wir uns zu dem „Objekt" der Religion, zu dem „anderen", auf das dieses Verhalten ausgerichtet ist, so zeigen sich verwandte Züge. Die Sorge um den rechten Namen und ein Gefühl der Unsicherheit führen dazu, jede Manifestation der Macht gesondert zu bezeichnen. Gewiß sind viele der Namen, die die Kirchenväter aus Varro überliefern, Erzeugnis einer priesterlichen Spekulation; im wirklichen Glauben der Römer haben sie keine Rolle gespielt. Aber es gibt unzweifelhafte Zeugnisse für die Erscheinung. Wenn in der Keltengefahr ein Römer eine geheimnis-

[1] Fest. 154 M. 272 L. Minuitur luctus ... in casto (castu?) Cereris, vgl. Arnob. 5, 16. Dazu tritt CIL I 2² 973; Dessau 3333 [C]ereres ca[stu. Ieiunium Cereris verzeichnen die Fast. Amit. zum 4. Oktober. Die Bedeutung „Fasten" als Mittel der Heiligung für den Menschen scheint erst der Kaiserzeit und nicht-einheimischen Religionen anzugehören (Belege bei Arbesmann, D. Fasten bei den Griechen und Römern, RGVV 21, 1, 1929, 11 ff.), vgl. Wissowa RE v. castus. Das 191 v. Chr. auf Anordnung der Sibyllinen mit fünfjährigem Intervall verordnete ieiunium Cereris (Liv. 36, 37, 4) ist wohl davon zu scheiden. Es könnte nicht unter den jährlichen Begehungen erscheinen, und die Inschrift litteris antiquissimis ist vermutlich älter.

[2] CIL I 2² 360; Dessau 9230a: Iunonei Loucina dedit meretod Diovos castud. CIL I 2² 361a; Dessau 3101: Iunone Loucina Diovis castud facitud. Buechelers Auffassung folgen Lommatzsch (im CIL) und ich (RE v. Lucina). Der Versuch von Mommsen, in der zweiten Inschrift Lucina Iovis zu verbinden und als Iovis (uxor) zu erklären, ist angesichts der Wortstellung der ersten nicht mehr haltbar. Die Weihung ist von einem P. Rutilius gesetzt; derselbe dankt CIL I 2² 359 Iunone Locina dono pro C. Rutilio P. f. für die Geburt eines Erben; meretod CIL I 2² 360 zeigt, daß sie den gleichen Anlaß hatte. Es sind die beiden einzigen Inschriften, in denen sich ein Mann an Iuno Lucina wendet.

[3] CIL I 2² 2675b Dianai aram | casto. Pietrangeli, Epigraphica 2, 1940, 168, faßt das letzte Wort als castu, was kaum richtig ist; eher könnte man casto = rite erklären, wie caste profanato Cat. agr. 132, 2; pure casteque ... sacrificatum Liv. 27, 37, 9. Die linke untere Ecke der Inschrift ist weggebrochen, also ist [A]casto(s) (Degrassi, Inscr. Lat. liber. r. p. 74) auch möglich.

volle Stimme hört, die das Nahen des Feindes verkündet, erhält der göttliche Warner einen Altar als Aius Locutius.[1] Ein Vergleich mit der Epiphanie des Pan vor Marathon (Hdt. 6, 105) ist belehrend dafür, wie verschieden Griechen und Römer in einer psychologisch gleichartigen Situation reagieren. Für die Kraft, die die Saat behütet und wachsen läßt, gab es eine ganze Anzahl von Bezeichnungen, die bei verschiedenen Gelegenheiten gerufen wurden. Neben den Semones des Arvalliedes wird eine Salus Semonia genannt, die sich zu ihnen verhält wie Heres Martia zu Mars (unten 56), ferner Seia, Segetia und Tutulina, deren Bilder später im Circus standen. Der etymologische Zusammenhang mit semen, beziehungsweise seges, dürfte für die ersten sicher sein, aber eine Differenzierung ist uns nur so weit möglich, als sie durch den Unterschied der beiden Wörter als Saat und Korn auf dem Halm gegeben ist; für Tutulina wird man Varros Verbindung mit tutus für unsicher halten, ohne einen Ersatz zu versuchen.[2] In diesen Kreis scheint auch Panda zu gehören. Varro und Aelius Stilo (b. Non. p. 44, vgl. Serv. auct. Georg. 1, 7) bringen sie mit Ceres zusammen; die antiken Etymologien sind unmöglich (eine weitere Arnob. 4, 3 cf. gl. Philox. PA 71 Fest. exc. 76 M. 190 L.). Ein von dem bedeutungsverwandten patere abgeleiteter Name begegnet auf der Bronzetafel von Agnone (Vetter 147, 14. 19): patanaí piístiaí unter lauter mit Ceres verbundenen. Schwyzer (Rh. Mus. 84, 1935, 97) hat sie auf das Öffnen der Hülsen beim Ausdreschen des Getreides bezogen, wozu der zweite, offenbar zu pinso gehörige Name gut paßt. Dann haben wir es hier mit einer weiteren Kraft zu tun, die bei einem bestimmten Akt der Feldarbeit hilft.[3] In dieselbe Sphäre verweist eine verbreitete Überlieferung Pilumnus. Er müßte also eine alte Form der Mehlbereitung spiegeln (far pinsere ist geläufig), und sein Gefährte Picumnus eine Reimwortbildung dazu sein.[4] Das ist durchaus möglich, und die Verbindung mit Geburtsriten (unten 94) wäre kein Hindernis, aber es bleibt unsicher, da

[1] Varro b. Gell. 16, 17, 2. Arnob. 1, 28. Cic. div. 1, 101. 2, 69. Liv. 5, 32, 6. 50, 5. Plut. Cam. 14. 30. Vgl. RE v. Locutius. ARelW 24, 1926, 244.

[2] Seia, Segetia und Tutulina Varro b. Aug. c. d. 4, 8. Plin. n. h. 18, 8, der den letzten Namen unterdrückt, weil sie nicht unter dem Dach genannt werden dürfe; Macrob. S. 1, 16, 8 dehnt das wohl mit Recht auf alle drei aus und fügt Salus Semonia (vgl. CIL VI 30975) hinzu; Segesta bei Plinius ist wohl nur ein Versehen. Porcius Licinus bei Varr. L. L. 5, 163 erwähnt Tutilinae loca, von denen wir nichts wissen, aber wenn Ennius dieser Tutilina seine Verehrung bezeugt haben soll, so war sie damals schwerlich noch bloße Saatgottheit – es sei denn, daß Porcius in der Weise antiker Biographie eine Erwähnung in den Annalen des Ennius auf die Person des Dichters bezog. Varro Men. 216 B. scheint sie als Schutzgottheit schlechthin zu fassen. Tert. spect. 8 nennt eine Sessia a sementationibus, was sicher verschrieben ist (Messia a messibus folgt). Aus der leider lückenhaften Stelle Fest. 309 M. 406 L. scheint sich zu ergeben, daß (Salus) Semonia bei Hinrichtung eines Bürgers ein Opfer erhielt, was der porca praecidanea für Ceres bei einem Todesfall entsprechen würde.

[3] Daß zu Panda eine gegensätzliche Cela gehörte, beruht nur auf einer Konjektur Mommsens (Unterital. Dial. 136) zu Varro Men. frg. 506 Bchl. (pandatelato codd.). Irgendeine Stütze dafür außer der relativen Leichtigkeit der Änderung gibt es nicht; was Varro geschrieben hat, werden wir uns bescheiden müssen, nicht zu wissen, um so mehr, als er an den anderen Stellen von einer Gefährtin des Panda nichts sagt.

[4] Das mediale Partizip hat bereits Varro zu pila, Gefäß zum Zerstampfen des Getreides, gestellt. Es gehört dann weiter zu pinso (Varro b. Isid. Etym. 4, 11, 5. Serv. Aen. 9, 4. 10, 76. Plin. n. h. 18, 10. Aemil. Macer frg. 1 M.). Ein *pinslomenos konnte so gut zu pilumnus werden wie *alomenos zu alumnus. Das Wort ist auch für etrus-

Varros Angabe auch Kombination aus der Etymologie sein kann. Die abwehrende Macht der Totenklage wird als Nenia verehrt (Fest. exc. 163 M. 279 L. Varro b. Aug. c. d. 6, 9. Arnob. 4, 7). Die segenspendende Kraft des grünenden Zweiges, der strena, den man zu Jahresbeginn am 1. März als glückbringendes Geschenk gab, verkörpert sich in einer Strenia.[1] Aus Anlaß eines Seesturmes weihte der Konsul des J. 259 den Tempestates einen Tempel (CIL I 2² 9. Cic. nat. d. 3, 51. Ov. Fast. 6, 193. Serv. Aen. 3, 118). Weihungen an sie gibt es auch sonst (CIL I 2² 1431. CIL X 4846). Daran anknüpfend opfert Octavian vor der Ausfahrt nach Actium Neptun, Tranquillitati und Ventis (App. b. c. 5, 406, bestätigt durch CIL X 6642–6644). Im J. 175 v. Chr. errichtet man zur Abwehr einer Viehseuche dem Verminus einen Altar,[2] der Macht, die diese spezielle Seuche hervorruft. Auf dem Palatin lag ein Altar der Febris (Cic. leg. 2, 28. nat. deor. 3, 63, daraus Plin. n. h. 2, 16. Ael. v. h. 12, 11. Aug. civ. d. 3, 25. 4, 15. Sen. apoc. 6, 1. Theod. Prisc. Phys. 3, p. 250 Rose). Valerius Maximus berichtet von noch zwei anderen Heiligtümern (2, 5, 6). Aus später Zeit kennen wir sogar eine Weihung an Quartana (CIL XII 3129) und an dea Tertiana (CIL VII 999), also der Begriff des Fiebers ist weiter aufgespalten. Ebenso stand die Geburt unter Obhut einer Anzahl weiblicher Kräfte. Die primitivste Form ist Natio bei Ardea (Cic. nat. deor. 3, 47), die Geburt schlechthin. Iuno Lucina ist später eine festumrissene Göttergestalt geworden,[3] Parca hat unter griechischem Einfluß eine Umdeutung erfahren, die sie zur Parze machte, während die Etymologie (zu parere *Parica) wie die Überlieferung sie ursprünglich in

kisch erklärt worden, wofür weder sachlich noch formal ein Anhalt vorliegt. Picumnus steht neben Pilumnus, wie die zu einer Bezeichnung verschmolzenen Mutunus Tutunus, Mamurius Veturius. Dem Versuch, Picumnus mit picus oder pica zu verbinden, fehlt die semasiologische Grundlage.

[1] Über die Bedeutung von strena Deubner Glotta 3, 34. In der älteren Literatur heißt es freilich nur günstiges Vorzeichen, Omen (Plaut. Stich. 461. 673. Pompon. frg. 114 R³). Deubners Erklärung als Zweig ruht auf Symmach. ep. 10, 15 p. 291, 26 Seeck, der aber durch die Etymologie von strenuus, die auch Aug. c. d. 4, 11. 16 für Strenia gibt, und durch die Herleitung aus sabinischem Ritus zeigt, daß er über Mittelglieder auf Varro zurückgeht. Ebendaher stammt Lyd. mens. 4, 4 p. 68, 16 W., der einen Elpidianus dafür anführt, daß die Konsuln am 1. Januar Lorbeerzweige erhielten, und daß strena im Sabinischen ὑγίεια hieße. Die Beziehung auf den späteren Jahresanfang wird dem sonst unbekannten Mittelsmann gehören, die Sitte die Praxis der Kaiserzeit spiegeln. Ein sacellum der Strenia Varro L. L. 5, 47. War die ursprüngliche Bedeutung etwa „Zeichen, dem segenspendende Macht innewohnt", so daß auch „Zweig" schon eine Verengerung wäre?

[2] CIL I 2² 804. VI 31057. Abb. 3. Zur Datierung F. Münzer, Bull. Comm. 67, 1939, 27.

[3] Ein Sonderproblem stellen die Di nixi, tria signa in Capitolio ante cellam Minervae genibus nixa (Fest. 174 M. 292 L.). Sie erscheinen in Verbindung mit Lucina nicht nur Ov. Met. 9, 294, sondern auch in der Weihung Nixibus [et] Lucinis Brusin, Gli scavi di Aquileia, Udine 1934 p. 86, vgl. Non. 57, 14 a Nixis quae religionum genera parientibus praesunt. Die masculine Form des Lemmas bei Festus ist auffällig; der Verfasser der Inschrift scheint nixūs vorauszusetzen, die Überlieferung bei Ovid führt auf die gleiche Schreibung (Philocal. z. 15. Oct. ad Nixas bezieht sich nicht auf dieses Bild). Festus gibt an, daß es sich nach einigen um Beutestücke handelte, die im 2. Jh. nach Rom kamen; dann muß man das Relief AM 10, 1885 Taf. 6 vergleichen und sie haben mit altrömischer Religion nichts zu tun. Schwerlich waren drei Gebärende dargestellt; sah das Bild aus wie das spartanische Relief, so konnte di et nixa zu einem verkürzten Ausdruck Di nixi zusammengezogen werden. Wissowas nachdrücklich vorgetragene Deutung auf knieende Giganten, die als Tischfüße verwendet wurden (Ges. Abh. 130. RuK² 249, 1), war immer schon unhaltbar, da Festus eine solche Darstellung nicht als parientes bezeichnen konnte; die Inschrift von Aquileia widerlegt sie endgültig.

diesen Zusammenhang weist. Die Parcae erscheinen als eine Dreiheit, die mit tres Fatae wechselt. Ein neuerer Inschriftenfund hat gelehrt, daß die durch Varro erhaltene Differenzierung nach dem Monat der Geburt als Nona und Decima sehr alt ist. Auch der dritte Name Morta hat seine Bestätigung gefunden, offenbar die Macht, die über der tödlich verlaufenden Geburt waltet.[1] Die Fata Scribunda (Tert. anim. 39, 2) verdanken freilich ihr Epitheton, das im Widerspruch zu der Etymologie ihres Namens steht, vielleicht erst Varro (vgl. Waszink z. d. St.). Wissowa (RuK² 183) wollte aus Plaut. Truc. 476 ut venerem Lucinam meam schließen, es hätte eine Lucina jeder einzelnen Frau gegeben; sicher ist das indessen nicht, da meus hier einfacher Zärtlichkeitsausdruck sein kann (vgl. Plaut. Pseud. 1063). Jedenfalls lehrt die Menge der Namen, wie sehr die einzelnen Kräfte, die bei der Geburt wirksam waren, spezialisiert erscheinen, freilich auch, wie in einer Religion, die niemals die zusammenfassende Kraft einer großen Dichtung erfahren hat, die verschiedenen Benennungen der Kräfte nebeneinanderstehen, ohne daß ein Ausgleich versucht wird. Den Gegensatz zu den Mächten, die die Kinder ins Leben treten lassen, scheint Orbona darzustellen, deren Altar Cicero erwähnt (nat. deor. 3, 63, daraus Plin. n. h. 2, 16) und die aus Varro bei den Kirchenvätern genannt wird (Tert. nat. 2, 15, 2. Arnob. 4, 7). Die Wortbildung lehrt den Zusammenhang mit orbus. Dagegen ist die Bedeutung des an der gleichen Stelle bei Tertullian aufgeführten Viduus zweifelhaft; er kann ebensowohl zum Witwertum gehören wie zu der viduitas allgemein.

Vor der Porta Capena lag an der via Appia ein Heiligtum des Rediculus, dem man für glückliche Heimkehr dankte.[2] Es ist belehrend, daß sich dasselbe Gefühl unter veränderten Anschauungen von den Göttern in einer

[1] Varro b. Gell. 3, 16, 10 Parca ... Nona et Decima a partus tempestivi tempore. Caesellius Vindex ebd. tria nomina parcarum sunt, Nona, Decuma, Morta. Tert. anim. 37, 1 superstitio Romana deam finxit ... Nonam et Decimam a sollicitioribus mensibus et Partulam quae partum gubernet. Der Versuch von van der Horst, Mnemos. 11, 1943, 217, trotzdem Parcae und Fata als Übersetzung von Μοῖραι zu erweisen, wird widerlegt durch drei Cippi aus Lavinium, M. Guarducci, Bull. Comm. 72, 1946/48, 3. Vetter p. 333, 1. Neuna Fata, 2. Neuna dono, 3. Parca Maurtia dono. St. Weinstock, Festschrift f. A. Rumpf, 1952, 151. Die Vertretung von idg. eu̯ durch eu wird durch neuen auf der S. 45, 1 angeführten Inschrift von Ardea für das 3. Jh. gesichert. Dagegen ist die von M. Guarducci und Weinstock versuchte Deutung von Maurtia als Martia sachlich unmöglich. Weder hat Mars etwas mit der Geburt zu tun, noch kann man Maurtia von Morta bei Livius Andronicus (frg. 11 M.) und Caesellius trennen. Angesichts der sehr frühen Belege für den Übergang von au in o und für umgekehrte Schreibung, die Sommer (Handb.² 79) zusammenstellt, wird man Maurtia als Mortia verstehen müssen. Der Versuch von Vetter (a.a.O.), Nona statt auf den neunten Monat auf das novemdiale sacrum zu beziehen, scheitert an Decuma bei Varro; nachdem seine Angabe über Nona sich bestätigt hat, kann man die damit verbundene nicht verwerfen; der decimus dies nach der Geburt spielt aber keine Rolle. Gegen eine falsche Deutung von Morta Marstrander, Symb. Osl. 6, 1928, 52.

[2] Fest. 282 M. 384 L. Plin. n. h. 10, 122. Die Beziehung auf den Rückzug Hannibals von Rom, die Festus gibt, hat E. Meyer, Herm. 50, 1915, 151, mit Recht zurückgewiesen. (Dagegen N. Turchi, Stud. Mater. 16, 1940, 98 nicht überzeugend.) Sie wird schon rein sprachlich dadurch widerlegt, daß der Rückzug eines Heeres normalerweise nicht redire heißt. Der Name ruht auf Fest. exc., bei Plin. ist er verdorben, aber sicher hergestellt. Die Vermutung von Peters (Mythol. Lex. II 218), dieser Rediculus habe mit Doppelnamen Rediculus Tutanus geheißen, beruht auf falscher Kombination der angeführten Stellen mit

Weihung an Fortuna redux ausdrückt (z. B. CIL 10251. Atti Pont. Accad. Rend. 1923/24, 275). Wenn es sich um eine Seefahrt handelt, kann sie auch Neptuno Reduci gelten (Am. J. Phil. 61, 1940, 73, Frascati). Was in früher Zeit noch als einzelne Macht verehrt wurde, tritt später als Beiwort zu einem der großen Götternamen. Noch deutlicher wird diese Unbestimmtheit des Machtbegriffs in der Formel sive deus, sive dea. Es gibt eine Anzahl Weihungen dieses Wortlauts (CIL I 2^2 801. 1485. VI 111. Ephem. epigr. 5, 1043). Ebenso wird bei einem Erdbeben mit diesen Worten das Sühnopfer dargebracht (Gell. 2, 28, 2), wieder in scharfem Gegensatz zu den Griechen, die Poseidon Seisichthon anrufen. Vor allem gilt das beim Roden eines Haines (Cat. agr. 139, vgl. Trebatius b. Serv. Aen. 11, 316). Die Arvalakten lehren, daß bei dem Sühnopfer für das Entfernen eines morschen Zweiges, dem lustrum missum, regelmäßig neben anderen auch sive deo sive deae geopfert wird (CIL VI 32386. 32388. 32390. 37164). Aus dem gleichen Anlaß erhalten in den Akten von 183 Adolenda, Commolenda und Deferunda, in denen von 224 quod vi tempestatis ictu fulminis arbores sacri l(uci) d(eae) D(iae) attactae arduerint earumque arborum eruendarum, ferro fendendarum, adolendarum commolendarum Adolend(a) und Coinq(enda) ein Opfer. Die alphabetische Ordnung, die zu dem Vorgang selbst im Widerspruch steht (natürlich mußte das deferre der Zweige dem Zerhacken und Verbrennen vorangehen), zeigt hier bereits priesterliche Konstruktion. Die Feminina und die Gerundivform, die mediopassivische Bedeutung haben muß, lassen keine andere Erklärung zu, als daß arbor zu ergänzen ist. Das hat Wagenvoort (Roman Dynamism 80 ff.) mit Recht betont. Eine Schwierigkeit ergibt sich aus dem späten Auftreten dieses Opfers, von dem die älteren Arvalakten, auch soweit sie die Gottheiten des Lustrum aufzählen, nichts wissen. Dazu tritt die Bedeutung „verbrennen" für adolere, die sich erst später entwickelt haben kann (oben 45, 2). Es wird sich also nicht vermeiden lassen, in diesen Reihen eine kaiserzeitliche Neuschöpfung zu sehen. Höchstens darf man fragen, ob als Vorbild irgendein Muster in älteren Akten gedient hat, das der Archaismus der Antoninenzeit ausgrub, oder etwa ein Auszug aus varronischen Schriften. Auch der Wechsel in den Bezeichnungen deutet darauf, daß hier kein altüberliefertes Formular vorliegt, gerade angesichts der Festigkeit, mit der die Akten sonst in Gebeten den gleichen Wortlaut bewahren. Jedenfalls wird man sich hüten müssen, dieses Beispiel für die alte Zeit in Anspruch zu nehmen.[1]

Varro, Men. 213 B., wo Tutanus von sich besagt noctu Hannibalis ... fugavi exercitum; auf die Situation des J. 211 paßt weder noctu noch fugavi (vgl. Polyb. 9, 7, 3). Die Verse sind erst durch eine von Buecheler selbst später aufgegebene Ergänzung auf den Marsch auf Rom bezogen. In jedem Fall könnte es sich nur um eine unverbindliche Hypothese Varros handeln. Zudem sind solche Doppelnamen sonst immer entweder mit Assonanz gebildet (Mutunus Tutunus) oder es handelt sich um Gegensatzpaare.

[1] Wissowas Skepsis (Ges. Abh. 304) behält also in weiterem Umfang recht, als er selbst annahm. Gegen Catos im Text angeführte Formel für das Roden eines Haines kann das über dreihundert Jahre spätere Zeugnis der Arvalakten nicht aufkommen. Entscheidend ist die Bedeutungsdifferenz von adolere gegen die alte Zeit. Es ist wahrscheinlich, daß in den Verzeichnissen der sog. Indigitamenta, die auf Varro zurückgehen, echte „Sondergötter" stecken, aber ohne unmittelbare Zeugnisse für den Kult können wir sie nicht feststel-

Wie sehr für römisches Denken die Wirkung gegenüber der Personifizierung der Macht im Vordergrund stand, zeigt auch eine andere Erscheinung. Gell. 13, 23 zitiert eine Liste von Anrufungen, die jemand vor ihm (Varro ?) aus Priesterbüchern und Eingängen alter Reden (die mit Gebet anfingen, Cic. div. in Caec. 43. Serv. Aen. 11, 301) zusammengestellt hat. Sie lautet: Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Iunonis, Moles Martis, Nerienemque Martis. Darin dürfte Moles Martis aus einem altlateinischen Epiker stammen, der das homerische μῶλος Ἄρηος nachbildete.[1] Der Rest hat keine Entsprechung im Griechischen und wird daher wirklich römisch sein. Ausgeschlossen ist zunächst die Beziehung auf Götterehen.[2] Nicht nur ist das weibliche Paar Heries Junonis damit nicht zu erklären, auch Virites Quirini schließt eine solche Auffassung aus. Polygamie gibt es bei den Römern nicht. Jede Deutung muß davon ausgehen, daß es sich durchweg um Feminina handelt, die alle eine Macht oder ein Wollen bezeichnen.[3] Wenn der Gottesname im Genetiv dazutritt, ist

len, und die etymologischen Ausdeutungen Varros, die uns zum Teil in böswilliger Entstellung der christlichen Polemik vorliegen, führen höchstens irre. Afferenda (Tert. nat. 2, 11) z. B. ist sicher nicht ab afferendis dotibus benannt, aber welches Substantiv zu ergänzen ist, können wir nicht sagen, und alle Vermutungen, so scheinbar sie sein mögen, schweben in der Luft.

[1] Vgl. moles belli Acc. frg. 610 R³. Die augusteische Restauration hat die Formel aufgegriffen (CIL X 3875; CIL I² p. 229), was nichts für ihr Alter beweist. Vgl. noch Kretschmer, Glotta 10, 149.

[2] Daß schon Plaut. Truc. 515 Nerio und Mars als Übersetzung von Ares und Aphrodite verwendet, beweist nichts dagegen und ebensowenig das noch spätere Zeugnis des Annalisten Cn. Gellius (frg. 15 P.) und des Licinius Imbrex (p. 39 R³). Die Umdeutung lag seit dem Eindringen der griechischen Mythologie nahe. Analog ist es, wenn in Indien aus dem Beinamen Indras Saçīpati „Herr der Kraft" in späterer Literatur ein „Gemahl der Saçī" geworden ist (Sten Konow in Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Rel.gesch. II⁴ 141); dort ist es sogar Ausgangspunkt für weitere Zuordnungen weiblicher Götter zu männlichen geworden. Übrigens hat bereits ein antiker Philologe geurteilt Plautum inperito et incondito militi falsam novamque opinionem tribuisse, ut Nerienem coniugem esse Martis putaret (Gell. 13, 23, 12); man möchte den Namen des Mannes gern kennen.

[3] Heries (Heres) gehört zu dem osk. Verbalstamm her-, velle, und zu osk. Herentas als Bezeichnung der Aphrodite, weiter zu horior, hortor, ebenso Hora. Die Messung schwankt, Enn. ann. 104. 117 V² mißt Hora (nach Ὥρα) und Heres lang, Ovid Met. 14, 851 kurz, Schulze ZGLE 483, 7. H]orae Quirini hat M. Guarducci Bull. Comm. 64, 1936, 31 im Kalender von Antium zum 23 Sextilis erkannt und danach CIL I 1² p. 326 [Horae] Quir(ini) in colle ergänzt. Vgl. zu der ganzen Wortsippe Walde-Hofmann, Wb. s. v. horior. Nerio zu umbr. ner: vir, Nero quo significatur lingua Sabina fortis et strenuus (Suet. Tib. 1, 2); das nur in Glossen erhaltene Adjektivum neriosus: fortis zeigt, daß der Stamm auch im Lateinischen vorhanden war. Für Virites hat Wissowa (RuK² 156) die Herleitung von vires für unzulässig erklärt. Das ist keineswegs sicher, aber da der Accusativ Sing. in viritim erhalten ist, wird man es lieber mit vir zusammenbringen. Maia gehört mit Maius, dem „Wachstumsmonat", zusammen, der, wie die meisten römischen Monate, nicht von einem Götternamen abgeleitet ist. Daß sie später mit der Mutter des Hermes gleichgesetzt worden ist, war unvermeidlich. Sie bezeichnet also bei Vulcanus die wachsende Kraft der Feuersbrunst. Salacia (vgl. noch Varro L. L. 5, 72. Cic. Tim. 39. Aug. civ. d. 5, 72) hat bereits Osthoff (bei Domaszewski, Abh. z. röm. Rel. 107) als Springkraft der lebendigen Quelle zu salire, salax (wie fallacia: fallax) gestellt. Zwischen Neptun und den Nymphen erscheint S]alacea CIL III 14359, wohl künstlicher Archaismus. Lua, der die erbeuteten Waffen verbrannt werden (Liv. 8, 1, 6. 45, 33, 1), ist von lues nicht zu trennen, bezeichnet also die verderbliche, zerstörende Macht (vgl. Varro L. L. 8, 36. Serv. auct. Aen. 3, 139). Angesichts dieses festumrissenen Begriffs empfiehlt es sich nicht, durch Konjektur in einem unsicheren Text (Macrob. 3, 9, 4) eine völlig andere Bedeutung von Lua herzustellen (Wilamowitz, Herm. 61, 1926, 302). Die Wortbildungen sind, wie sich ge-

Wirken und Wille des Gottes das Wesentliche, nicht seine Gestalt.[1] Der appellative Charakter dieser Wörter wird dadurch erhärtet, daß dieselben Bezeichnungen zu verschiedenen Göttern treten können. Neben der Heries Junonis steht eine Heres Martea (Fest. 100 M. 221 L. vgl. Enn. Ann. 104 Nerienem Mavortis et Herem) mit adjektivischer Form statt des Genetivs, wie Salus Semonia.[2] Dem entspricht, daß man auch in Iguvium ahtu iuvip. und ahtu marti, also Actui Iovio und Actui Martio opfert (Tab. Iguv. II a 10. 11.). Wieder wird nicht dem Gott schlechthin, sondern seinem Wirken geopfert, und wieder kann dasselbe „Abstraktum" ahtu zu verschiedenen Götternamen treten. Ebenso kann, wie bei Salus Semonia, Salacia Neptuni und Lua Saturni, das Wort auf das spezielle Wirken des Gottes eingeengt werden: Tursa serfia serfer martier (Tab. Iguv. VI b 58. 61), was jedenfalls Terror Martis bedeutet, einerlei was das dazugesetzte Cerrius bedeutet.[3] In dem angeführten Gebet steht daneben nicht nur das positive Komplement zu der Furcht, die Mars den Feinden einflößen soll, prestota serfia serfer martier, also das „Vornstehen", das Ausharren in der vordersten Linie,[4] sondern davor tritt noch der Gott selbst, wieder nicht direkt genannt, sondern als serfe martie bezeichnet, was etwa einem kaiserzeitlichen numen Martis entsprechen mag. Die angeblichen Heiligtümer von Pavor und Pallor, die Titus Tatius gelobt haben soll, wären eine Parallele (Liv. 1, 27, 7), aber

zeigt hat, alle rein lateinisch, ebenso die Stämme; es ist also unmethodisch, für das eine oder andere Wort nach Äquivalenten unter etruskischen Eigennamen zu suchen. Der bisher ungedeutete Numisius Martius CIL I 2² 32. 33. 2435. 2436 ist allerdings wahrscheinlich etruskisch (Schulze, ZGLE 164). Es handelt sich offenbar um einen Zusatz, der den fremden Namen den Römern verdeutlichen sollte. Aber auch hier ist die Grundlage eine Identifikation, nicht eine Zweiheit von Göttern; CIL X 5045: Marti sive Numiterno.

[1] Fowler, Rel. Exper. 150 ff., ausführlicher Verf., ARelW 24, 1926, 244. In ähnlichen Gedanken bewegt sich H. Mattingly, Harv. Theol. Rev. 36, 1937, 103 ff., ohne diese Arbeiten zu kennen. Es würde nichts gegen die Aufstellungen des Textes beweisen, wenn sich in Griechenland vereinzelte Reste dieser Denkweise erhalten hätten, aber wer den Eid οὐ τὸν Δία τὸν Ἄρηα, οὐ τὰν Ἀθάναν τὰν Ἄρειαν, οὐ τὸν Ἰνυάλιον τὸν Ἄρηα IG V 2, 343 (Solmsen-Fraenkel, Inscr. Graec. ad inlustr. dial. sel.⁴ 3) dafür anführt (Kerényi, Stud. Mat. 9, 291), verkennt die Bedeutung von Ἄρης, das seit Homer auch als Appellativum gebraucht wird.

[2] Macrob. 1, 16, 8. CIL VI 30975.

[3] Auf der Bronze von Agnone (Vetter 147) tritt das von Ceres gebildete Adjektiv nur zu solchen Namen, bei denen eine Beziehung zu Ceres als Schützerin der Feldfrucht noch fühlbar ist. In Iguvium läßt sich eine solche Verbindung schwer herstellen. W. Schulze hat mit Berufung auf die verschiedene Schreibweise auf Inschriften von Corfinium (Vetter 211 anceta cerri 213 cerfum sacaracirix) cerf- und cerr- voneinander trennen wollen (ZGLE 468, 1). Von der Bedeutung her scheint sich das zu bestätigen, aber es kann sich in jedem Fall nur um Bildungen mit verschiedenem Suffix von demselben Stamm handeln. Es scheint, daß sich die Bedeutung von Cerf- von der Wachstumskraft zur Kraft schlechthin erweitert hat, zu einer Prädizierung des wirkenden Göttlichen. Erhalten hat sich dieser Sprachgebrauch in Aquileia: CIL V 761: Bonae Deae Cereriae. CIL V 796; M(atri) d(eum) M(agnae) Cereriae. Man mag sich die Formeln von Iguvium etwa mit allem Vorbehalt verdeutlichen durch die Übersetzung: Numen Martis, Numen Praestitae Numinis Martii, Numen Terroris Numinis Martii. Ungedeutet ist Iguv. 1 b 4 hunte çerfi neben 2 a 20 hunte íuvie.

[4] Verselbständigt erscheint Praestota als Praestita im sabinischen Gebiet (CIL IX 4322), wonach wohl die Praestitia Tert. nat. 2, 11, 10 zu korrigieren ist. Eine Praestana Arnob. 4, 3. Die an beiden Stellen gegebene Ableitung von praestare, sich hervortun, ist varronisch und dürfte für die alte Zeit kaum zutreffen. Daß solche Bezeichnungen der Kraft später als besondere Götter auftreten, soweit sie sich erhielten, hat nichts Befremdliches. Vgl. noch die Lares Praestites (unten 94) und Juppiter Praestes in Tibur (unten 126, 3).

Wissowa (RuK[2] 149) hat der isolierten Angabe des Livius mit Recht den Glauben versagt. Es ist ein fühlbarer Unterschied, wenn wir in der Kaiserzeit eine Weihung Iovis Tempestati finden (CIL XI 6823; Dessau 3924); sie wird erläutert durch den von der 3. Legion in Lambaesis geweihten Altar Iovi O. M. tempestatium divinarum potenti (CIL VIII 2609; Dessau 3061),[1] der aus Anlaß des bei Hadrians Ankunft gefallenen Regens errichtet ist (Dürr, Reisen Kaiser Hadrians 39, 167. Vgl. CIL XIII 6; Dessau 3060). Hier geht es nicht mehr um die undifferenzierte Kraft, die von einem Gotte als Ausdruck seiner Aktivität ausstrahlt, sondern um den Willen des Himmelsgottes, der die ihm unterstellten, aber von ihm unterschiedenen Geister sendet.

Man pflegt in diesen Gedankenkreis auch numen einzuordnen, als Ausdruck für eine unpersönliche Kraft, die irgendeinem Gott eignet. Indessen ist das Alter des Wortes fraglich. Es fehlt bei Plautus, Ennius und Cato, ebenso in allen alten Formeln, und kommt zuerst bei Accius und Lucilius in der zweiten Hälfte des 2. Jh. vor. So vorsichtig man bei dem trümmerhaften Zustand der archaischen lateinischen Literatur mit Schlüssen ex silentio sein muß – die Möglichkeit ist nicht auszuschließen, daß das Wort erst damals unter dem Einfluß der stoischen Philosophie als Wiedergabe von δύναμις aufgekommen ist.[2] Die Vorstellung selbst ist wohl durch die vorstehenden Darlegungen unabhängig davon für Rom gesichert.

In Ocriculum wird noch im dritten Jahrhundert eine Göttin Valentia verehrt (Tert. apol. 24, 8. CIL XI 4082), deren durchsichtiger Name kaum etwas anderes bedeuten kann als die Kraft des valens, wenn auch ihr langes Fortleben und die Weihung pro salute itus et reditus, die wir haben, darauf hinweist, daß man sie später als Göttin der valetudo verstanden hat. Eine genaue Parallele auch zu der Wortbildung liefert die Pollentia, die Livius (39, 7, 8) in Rom erwähnt. In beiden Fällen sagt der Name nur aus, daß es

[1] Die Formulierung ist charakteristisch für das 2. Jh. n. Chr.: deo Marti militiae potenti CIL VIII 2634. Mercurio lucrorum potenti CIL V 6596.

[2] Für das Alter des Wortes treten ein: Pfister RE v. Numen, Grenier, Latomus 6, 1947, 297. H. J. Rose, Harv. Theol. Rev. 44, 1951, 109, Wagenvoort, Dynamism 73. Die Wortbildung numen zu nuo: flumen zu fluo führt auf ein nomen actionis „das Nicken, das Gewähren". Daß man von dem Gewähren, der Gnade des Gottes sprach, statt ihn direkt zu nennen, ist nach dem Gesagten verständlich. Aber Weinstock, JRS 39, 1941, 166, hat darauf hingewiesen, daß numen zuerst bei Accius frg. 646. 691 R[3] vorkommt, beidemal in der allitterierenden Verbindung nomen et numen. Seltsam, wenn richtig hergestellt, Lucil. 895 M. Apollost numen, die einzige Stelle, wo es mit dem Nominativ statt des Genetivs eines Götternamens verbunden wäre (nomen codd., was richtig sein kann). Lucil. 939, nach Marx z. d. St. im Anschluß an Arat 2; Lucil. 976 numinis taetri inpulsu ist ganz unsicher, da hier inpulsu voraussetzt, daß die Herkunft des Wortes nicht mehr gefühlt wird, und numen taetrum ohnehin befremdet. Den Eindruck eines seit Vorzeiten überlieferten, festen Sprachgebrauchs erhält man von diesen Stellen nicht. Bedenklich stimmt auch, daß Cic. Phil. 3, 32 sagen kann magna vis est, magnum numen . . . idem sentientis senatus. Wenn das Wort in Rom rituell von den Göttern gesagt wurde, durfte Cicero im Senat selbst nicht so sprechen und nicht das Wort in einem ganz anderen Sinn (= momentum) verwenden. Dieser nicht wegzuleugnende Tatbestand erklärt sich am einfachsten, wenn das Wort einer philosophischen Sphäre entstammt, die für ihren sublimierten Gottesbegriff einen Ausdruck suchte. Auch daß Lucrez es in anderer Bedeutung verwendet (4, 179. 3, 144), würde sich dann erklären. Mißlich ist nur, daß wir nicht angeben können, wie man in der Zeit des Accius dazu kam, den stoischen Begriff δύναμις θεοῦ mit diesem Wort wiederzugeben.

sich um ein Wesen handelt, das übermenschliche Macht besitzt. Die besondere Beziehung, in der sich diese Macht äußert, war durch die Formen des Kults gegeben, von denen wir nichts erfahren.

Die Gewohnheit, die Kraft, die einer einzelnen Manifestation des Göttlichen innewohnt, durch ein Femininum zu bezeichnen, das für uns wie ein Abstractum aussieht, hat eine merkwürdige Folge gehabt. Wir finden eine Anzahl Feminina zur Bezeichnung der einem Ort oder einer sozialen Gruppe innewohnenden Macht, wo wir das Masculinum erwarten sollten. Der Mons Palatinus hat eine Diva Palatua, obwohl doch Bergnamen für die Sprache männlich sind (unten § 27). Eine späte Inschrift (CIL IX 3314, 3. Jh.) lehrt uns eine dea Pelina kennen, die hier im Paelignergebiet kaum etwas anderes sein kann als eine Dea Paeligna in vulgärer Orthographie, also die im Stamm der Paeligner wohnende Macht. In gleicher Zeit treffen wir in Arna in Umbrien ein templum Arnae (CIL XI 5608). Eine Anzahl solcher Bildungen hat W. F. Otto nach dem Vorgang von W. Schulze mit Familiennamen zusammengebracht,[1] und wenn auch nicht alle seine Kombinationen Stich halten, so wird man doch z. B. die Venilia (Varro L. L. 5, 72. Schol. Veron. Aen. 10, 78. Aug. c. d. 7, 22) von der Familie der Venilii (Schulze, ZGLE 475) nicht trennen können (Otto, a.a.O. 458), ebenso ist Ancharia (Tert. apol. 24, 8. nat. 2, 8, 6) mit den Ancharii zu verbinden, die Hostia in Sutrium (Tert. apol. a.a.O.) wird zu der gens Hostia gehören, die dea Satriana (CIL VI 30695) zu den Satrii. Auch Leituria (Epigraphica 3, 1941, 271 v. J. 38 v. Chr.) ist wohl Gottheit der Litorii (Schulze, ZGLE 181). Es darf nicht übersehen werden, daß es sich in allen diesen Fällen um vereinzelte Kulte handelt und daß wir für keines der großen römischen Geschlechter etwas Ähnliches nachweisen können.[2] Wirklich gentilizische Kulte sind in

[1] Schulze, ZGLE 123. W. F. Otto, Rh. Mus. 64, 1909, 449 ff. Otto betont die Unzuverlässigkeit von Varros Etymologien und sieht bei den Vergleichen mit etruskischen Eigennamen die Priorität durchweg auf etruskischer Seite, wie es dem damaligen Stande unserer Kenntnisse entsprach. Umgekehrte Entlehnungen sind zweifellos ebenso möglich. Sobald man ausschließlich auf den lautlichen Gleichklang abstellt, hat grundsätzlich jede andere Kombination dieselbe Wahrscheinlichkeit, z. B. Carna kann man ebensogut mit osk. karneis zusammenbringen wie mit dem Eigennamen Carnius (Schulze, ZGLE 146). Otto spricht ganz allgemein von Geschlechtsgottheiten, ohne näher zu erläutern, was er darunter verstanden wissen will. Mit der Tatsache, daß es durchweg Feminina sind, hat er sich nicht auseinandergesetzt. Die kampanischen Vesulliae möchte Vetter (78. 80. 81. 150) als von Vesuna abgeleiteten Festnamen auffassen, was angesichts der Inschrift 80 Vesulliais deivinais nicht ohne Bedenken ist. Schulze a.a.O. stellte sie zu der kampanischen Gens der Vesullii. Aus der behandelten Reihe fallen sie dadurch heraus, daß sie im Plural auftreten. Über den in Casinum verehrten Delventinus und den Visidianus von Narnia (Tert. a.a.O.) wissen wir nichts. Zu dem ersten fehlt ein Gentile, den zweiten stellt Schulze zu der Gens Visidia. Beide könnten von Ortsnamen abgeleitet sein und dann zu den in S. 59 Anm. 1 Aufgeführten gehören. Zweifelhaft bleibt auch Feronia (Schulze, ZGLE 165), weil die Kulttatsachen (unten § 56) nicht auf eine Geschlechtsgottheit führen. Auch die dea Satriana hat auffälligerweise einen Hain in Rom.

[2] W. Schulze, ZGLE 485, hat darauf hingewiesen, daß die lateinischen theophoren Geschlechtsnamen wie die Marcii immer auf dem Umwege über einen Individualnamen gebildet sind, also zunächst sich als die Abkommen eines Marcus bezeichnen. Diese Zwischenstufe fehlt im Etruskischen. Er folgert daraus vorsichtig, daß „es bei den Etruskern Geschlechter gegeben haben muß, die sich durch die Wahl ihres Namens in ein unmittelbares kultisches oder genealogisches Abhängigkeitsverhältnis zur Gottheit gestellt haben oder

Rom Kulte der großen Götter, wie die der Potitier und Pinarier für Hercules, der Nautier für Minerva oder unbekannter gentes für Diana. Offenbar handelt es sich überall um Residuen, die durch besondere Umstände sich bis in historische Zeit erhalten hatten. Die Deutung auf Abstammung und Ahnenkult verbietet sich in einer patriarchalischen Gesellschaft von selbst, selbst wenn man durchweg etruskischen Ursprung der Geschlechter annimmt, was für einige Bedenken hat. Denn auch die etruskischen Inschriften bezeichnen die Abstammung nach dem Vatersnamen und geben den der Mutter nur daneben. Das ist ein Unterschied gegenüber wirklich matriarchalischer Gesellschaftsordnung, der beachtet werden muß. Wie fest der Brauch ist, die Familie auf einen männlichen Ahn zurückzuführen, zeigt sich in Griechenland. Zwar stammt das Götterblut der vornehmen Familien bei den Griechen immer von der Verbindung eines Gottes mit einer Sterblichen, aber als Archeget des Geschlechts, nach dem dieses genannt ist, erscheint nie sie selbst, sondern stets der Sohn aus dieser Verbindung. Die Könige Spartas heißen nach Herakles, nicht nach Alkmene. Anders kann es in einer Gesellschaftsordnung, die die gentilizische Zugehörigkeit eines Mannes nach dem Vater bestimmt, nicht sein. So ergibt sich die dargelegte Erklärung als die einzig mögliche.[1]

Die in all diesen Erscheinungen sich ausdrückende Unbestimmtheit der römischen Gottesvorstellung hat noch weitere Folgen für die Namengebung. Vielfach sucht man der Festlegung auf ein Geschlecht, die in der Struktur der Sprache gegeben ist, durch Doppelbezeichnungen zu entgehen, nicht nur in der erwähnten Formel sive deus, sive dea, sondern auch sonst. Neben Faunus stand eine Fauna, von der wir nur den Namen kennen, da die graezisierende Legende alle Kulttatsachen verwischt hat, neben Flora finden wir auf oskischem Gebiet einen Flusos (Vetter 183, 3), also Florus, ebenso neben Pomona einen Pomo.[2] Es gab eine männliche und eine weibliche

gestellt zu sehen wünschten". Das ist durchaus möglich, aber bei den behandelten Namen liegt nicht eine Ableitung des Geschlechtsnamens aus einem Götternamen vor, sondern Identität des Gentile und des Götternamens. Eine Dea Hostia ist von einer weiblichen Angehörigen des Geschlechts in der grammatischen Form nicht unterschieden. Überdies kann die weibliche Form dieser Götternamen nicht aus Etrurien unmittelbar übernommen sein, da das Etruskische ursprünglich keine Genusunterschiede kennt. An der späteren Einführung des Genus haben gerade die Götternamen keinen Teil (E. Fiesel, Das grammatische Geschlecht im Etruskischen 18, eine Ausnahme Benveniste, Stud. Etr. 7, 1933, 251). Der Typus kann also nicht aus Etrurien entlehnt sein.

[1] Daneben gibt es den Typus männlicher Schutzgottheiten eines Orts: Albsi patre CIL I² 385, d. i. Albensi patri aus Alba Fucens, pater Reatinus CIL IX 4676, pater Pyrgensis CIL XI 3710. Dazu gehört in Rom selbst Quirinus pater (unten § 27). Von einer Deszendenz dieser patres ist nie die Rede; selbst als man Quirinus mit Romulus gleichsetzt, wird er nie als Ahnherr der Quiriten aufgefaßt, in scharfem Gegensatz zu dem genealogischen Denken der Griechen. Alle haben adjektivische Form. Darin zeigt sich, daß der Ortsname grammatisch das prius gegenüber dem Gott ist. Hierher möchte man Turpenus pater (CIL XIV 2902, Praeneste) stellen; ihn direkt mit den Turpilii (Schulze, ZGLE 246) zu verbinden, widerrät die Wortbildung.

[2] Die an sich mehrdeutige Weihung CIL X 531 (vgl. p. 965); Dessau 3593 ad exornandam aedem Pomonis bezieht Dessau auf einen Plural Pomonae. Die Frage wird wohl durch das Zeugnis der Iguvinischen Tafeln puemunes Gen. (IV 3. 11. 26) puemone Dat. dahin entschieden, daß ein Nominativ *Pomo anzusetzen ist (vgl. Vetter 227). Vgl. Gloss. Ansileubi PO 180: Pomones: pomorum custodes, was freilich in der unmittelbar vorhergehenden Glosse

Pales,[1] neben Ianus steht vielleicht eine Iana,[2] neben Cacus Caca.[3] Danach wird man auch in dem Paar Liber und Libera eine solche Doppelung sehen müssen, die durch die Angleichung an Persephone und Dionysos unkenntlich geworden ist. Noch spät begegnet eine Weihung Fontano et Fontanae (CIL II 150; Dessau 3883) und ein templum Fontae ad aquas in Umbrien (CIL XI 6481, vgl. 6494).

In anderen Fällen wählt man einen allgemeinen Ausdruck. Die Gottheit der Arvalbrüder heißt dea Dia; vielleicht hat dabei das Tabu mitgewirkt, das auf der Nennung des wirklichen Namens der Saatgottheiten lag (oben 51, 2).[4] Dazu tritt die uns völlig unbekannte Dea Tacita (Plut. Num. 8).[5] Die Dea Bona ist freilich genaue Übersetzung einer griechischen Bezeichnung (IG II^2 3, 4589). Aber im Umbrischen scheint die Dea Cupra (CIL IX 5294; Dessau 313. Strab. 5, 241), Cubra mater (Vetter 233) die „gute" Göttin (vgl. Varro L. L. 5, 159) autochthon zu sein.[6] Auch die dea Mania (Arnob. 3, 41. Macrob. S. 1, 7, 35) dürfte zunächst zu manus: bonus gehören, da Mania

zugunsten des üblichen Pomona verworfen wird: Pomonum, huius Pomonis apud Latinos nihil est.

[1] Gesichert durch die Fasten v. Antium zum 7. Quinctilis Palibus II. Varros Angabe über die Existenz eines männlichen Pales (Serv. Georg. 3, 1. Arnob. 3, 40. Mart. Cap. 1, 50) wird dadurch bestätigt. Heurgon, Latomus 10, 1951, 277, hat darauf hingewiesen, daß auch Varro r. r. 2, 5, 1 überliefert ist dum asses solvo Palibus (Laribus Keil). Vgl. noch Deubner, RM 36/37, 1921/22, 28. Die Inschrift von Widin RM 28, 1913, 195; Dessau 9513: Pali sanct (sic) pastorali läßt die Endung des Adjektivs offenbar mit Absicht aus, ein Beweis, daß der weihende decurio coloniae gebildet genug war, um von der Kontroverse zu wissen. Es dürfte sich hier in Bulgarien ohnehin um eine archaisierende interpretatio Romana für eine einheimische Gottheit handeln.

[2] Wie meist hören wir nur den Namen. Tert. nat. 2, 15, 3 Loca deos <arbitramini> ar<cuum Ianum> patrem et diva Arquis est Iana (lana cod. corr. Gothofredus). Da hier Iana nur zur Erklärung von Arquis, offenbar zu arcus, Torbogen, erscheint, könnte der Name für diesen Zweck erfunden sein. Das gleiche gilt für Nigidius Figulus, der behauptete Apollinem Ianum esse Dianamque Ianam adposita D littera. Marc. 1, 9, 8. Die Gleichung ist natürlich in jedem Fall pythagoreisierende Theologie. An der durch Dittographien schwer entstellten Stelle Varro r. r. 1, 37, 3 lanam lunam mit Gothofredus in Ianam lunam zu korrigieren, ist unmöglich. Der Zusammenhang zeigt, daß dort vom Mond, nicht von der Mondgöttin die Rede ist. So ist die Existenz einer Iana nicht gesichert.

[3] Den Kult der Caca bezeugt außer Lactanz (Inst. 1, 20, 36) Serv. Aen. 8, 190. Danach ist sie die Schwester des Cacus, die dem Hercules seinen Rinderdiebstahl verrät, unde etiam sacellum meruit, in quo ei pervigili igne sicut Vestae sacrificabatur. So der Floriacensis und die Mythogr. Vat. 2, 153. 3, 13, die anderen Serviushandschriften per virgines Vestae. Von einer Tätigkeit der Vestalinnen für Caca hören wir sonst nichts, und so ist die Lesart des Floriacensis vorzuziehen, die durch die Mythographi gestützt wird. Ein ewiges Feuer finden wir bei den verschiedensten Gottheiten, Demeter und Kore (Paus. 8, 9, 2), Apollon in Delphi, sogar Pan (Paus. 8, 37, 11). Eine Folgerung für das Wesen der Caca ist also nicht zulässig. Von Cacus kennen wir nur die Benennung der Scalae Caci am Palatin (Plut. Rom. 20, 5. Solin. 1, 18) und des atrium Caci (Hülsen, RE s. v.). Die ätiologischen Geschichten von dem Rinderdiebstahl geben für den alten Gott nichts aus, vgl. Aust, RE s. v. F. Münzer, Cacus der Rinderdieb, Basel 1900.

[4] Diese Erklärung gab schon Oldenberg, De sacris fratrum Arvalium, Diss. Berlin, 1875, 3, 2. Eine Weihung an eine sonst unbekannte Dia aus Amiternum CIL I 2^2 1846.

[5] Über die von Ovid dazu erfundene frivole Geschichte Wissowa, Ges. Abh. 140. Vgl. unten 98, 4.

[6] Dasselbe Beiwort steckt, wie Mommsen (Unterital. Dial. 350) und Buecheler (Umbrica 173) erkannt haben, in der Weihung Marti Cyprio CIL XI 5805; Dessau 3151 aus Iguvium. Der Versuch von G. Hermansen, Stud. über d. Mars d. Italiker (Kopenhagen 1940) 37, das Epitheton mit Cypris zu verbinden, kam neunzig Jahre zu spät.

auch menschliches Praenomen war (Varro L. L. 9, 61), was eine Ableitung von Manes nicht sein konnte. Viel mehr ist auch nicht ausgesagt, wenn ein Gott Silvanus „der im Walde hausende“ heißt.

12. Es sind sehr charakteristische Züge, die sich für die römische Religiosität ergeben haben. Zunächst tritt uns ein Glaube an die Mächtigkeit des Wortes entgegen. Mit allen Mitteln wird versucht, dem Gebet oder dem Gelübde die gewünschte Richtung zu geben und Mißverständnisse im Verkehr mit den unsichtbaren Mächten unbedingt auszuschließen. Der Name zwingt den Gott herbei, aber er kann ihn auch „herausrufen“ an eine Stelle, an der man seine Macht nicht wirksam wünscht oder an der sie sich nicht betätigen kann. Die Beziehung zu den Mächten wird in Handlungen oder Unterlassungen realisiert; die Empfindung für Heiligkeit setzt sich so spontan in eine Reaktion um, daß die Sprache beides immer zusammenfaßt und in demselben Wort ausdrückt. Dabei ist es stets ein einzelner ganz konkreter Anlaß, der beides in Bewegung setzt, und ängstlich ist man darauf bedacht, den Zweck, für den man opfert oder betet, genau zu umgrenzen. Alles ist auf das zunächst liegende Ziel ausgerichtet. Noch in der Kaiserzeit betet man nicht für die Gesundheit des Kaisers schlechthin, sondern für sein Wohlbefinden bis zu einem genau angegebenen Tag des nächsten Jahres, wie in der Republik die höchsten Beamten alljährlich zu Jahresbeginn oder beim Lustrum für den nächsten Zeitraum den Segen und die Hilfe der Götter erflehen. Ebenso wird der Kreis derer, für die die Bitte gilt, genau festgelegt. Es ist darin etwas von der zielbewußten Nüchternheit, mit der Rom Schritt für Schritt Latium, Italien und schließlich den Mittelmeerraum sich unterwirft, ohne je weiter zu blicken, als die nächste Aufgabe erfordert.

Dazu tritt die zwingende Gewalt des Herkommens. Religion ist für den Römer ein Bestandteil des sozialen Verhaltens. Nicht zufällig umspannt ein Wort wie pius beides zugleich, entwickeln sich Ausdrücke für rituelle Befleckung zu Bezeichnungen des bürgerlichen Makels. Mehr noch als sonst in seinem Leben bindet sich der Römer im Umgang mit unsichtbaren Mächten an überlieferte Formen. Es gibt eine Technik des religiösen Verhaltens, durch die Erfahrung vieler Generationen gestaltet, und jede spontane Abweichung davon ist undenkbar. Das gilt in gewissem Sinn für beide Teile; Abweichungen von dem Üblichen, die die Götter zulassen, gelten als Ausdruck ihres Zornes, als Zeichen, daß das normale Verhältnis gestört ist, und man beeilt sich, es wiederherzustellen. Auch dafür gibt es festgelegte Vorschriften, nach der Art des drohenden Vorkommnisses differenziert. Das Erwünschte ist der gewohnte Verlauf der Dinge, wobei eine ungebrochene Selbstsicherheit den eigenen Erfolg als normal betrachtet. Teilzuhaben an der Götter Leben, wie es der Grieche wohl träumen mag, begehrt man nicht; ihre Nähe, ein Heraustreten aus ihrer Ruhe ist schreckend, nicht beseligend. Man gibt ihnen redlich, was ihnen gebührt, aber man errichtet Schranken zwischen sich und ihnen, zwischen Heiligem und Profanem. Daran hat der Raum ebenso Anteil wie die Zeit. Wie die Tage des Jahres reinlich zwischen Fest- und Werktagen aufgeteilt sind, zerfällt auch der Stadtbezirk von Rom in Bereiche der Götter und Menschen. Was einmal den Göttern zuge-

wiesen ist, gehört ihnen für alle Zeit (s. oben 39). Schon sprachlich drückt sich diese Verfestigung aus; die Übergabe einer Sache oder eines Menschen an die Götter erfolgt in jenen Imperativen, die auch der Gesetzessprache eignen; sie wird unwiderruflich mit zwingender Kraft vollzogen. Noch altertümlicher wirkt es, daß in Iguvium auch die Bitte an den Gott im Imperativ gegeben wird: Di Grabovi . . . pihatu tota iouina . . ., futu fos paser pase tua (VIa 33/34). Das ausgesprochene Wort schafft die Beziehung zu den Göttern autonom; es trägt in sich die Kraft, seinen Inhalt zur Wirklichkeit werden zu lassen.[1] Entsprechendes gibt es auch in Griechenland (ἵλαθι, ὗσον) und sonst; nur fällt es durch die Festigkeit stereotyper Formeln bei den Italikern mehr ins Auge und ist viel länger festgehalten worden. Dazu tritt als weiterer Rest magischer Vorstellungen die Sorge um das richtige Wort. Man sichert sich durch die Erklärung quod me sentio dixisse; nicht ein den Sprechenden unbewußter Fehler, sondern was er gemeint hat, soll wirksam werden. Analog setzt man beim Eide zu: ex animi mei sententia (Cic. off. 3, 108). Es sind concepta, sollemnia verba, die man braucht (Cic. dom. 122. Sen. ep. 67, 9. apocol. 1, 3). Wieder sind es Ausdrücke, die ebenso auf rechtlichem Gebiet anzutreffen sind, auch hier gilt der Satz ut vel qui minimum errasset, litem perderet (Gai. 4, 30), ist das feierlich gesprochene Wort bindend (XII Tab. 6, 1 uti lingua nuncupassit, ita ius esto). Es ist unberechtigt, die Priorität auf der einen oder auf der anderen Seite zu suchen; vielmehr handelt es sich um einen Parallelismus, der in der Einheit der Denkform wurzelt. In der Religion führt er später dazu, daß die Formeln schriftlich aufgezeichnet sind und dem den Akt Vollziehenden vorgesprochen werden (de scripto praeire, Plin. n. h. 28, 11, vgl. Liv. 4, 27, 1. 5, 41, 3. 8, 9, 4. 9, 46, 6. 10, 28, 14). Die Arvalbrüder rezitieren den Hymnus libellis acceptis (CIL VI 32388, 32; Dessau 5039. CIL 2067, 3; Dessau 5040). Die Gelübde, die der Magistrat ablegt, werden vor Zeugen protokolliert (Fest. 173 M. 288 L.); ebenso registrieren die Arvalen den Vollzug des Opfers.[2]

Es ist Ausdruck desselben Bedürfnisses nach Sicherheit, wenn man bei der Anrufung eines Gottes den Zusatz macht: sive quo alio nomine adpellari vis (CIL XI 1823. Serv. auct. Aen. 2, 351. Macrob. S. 3, 9, 10). Diese Form hat außerhalb Italiens zahlreiche Parallelen (Plat. Crat. 400 e. Usener, Götternamen 336). Aber eine Besonderheit der römischen Religion ist die Menge der mit durchsichtigen Namen gerufenen Mächte, die einem bestimmten einzelnen Vorgang zugeordnet sind. Sie sind Zeugnis dafür, wie man in Rom sich hütet, mehr von der Macht auszusagen, als ihre augenblickliche Manifestation ergibt. Treffend hat man von dem Polydämonismus der Römer im Gegensatz zum griechischen Polytheismus gesprochen (H. J. Rose, St. Mat. Stor. Rel. 4, 1928, 161). Aus diesem Gottesbegriff ergibt sich die Abwesenheit von jeglicher Mythologie und aller genealogischen Verknüpfung der Götter ganz von selbst. Die Mächte, die man spürt, werden in

[1] Plin. n. h. 28, 10 wirft die Frage auf polleantne aliquid verba und antwortet: viritim sapientissimi cuiusque respuit fides, in universum vero omnibus horis credit vita nec sentit.

[2] In den Akten von 218. Graeven, RM 28, 1913, 215, hat gesehen, daß es sich um einen rituellen Akt, nicht um eine Präsenzliste handeln muß, und verglichen, daß auch der katholische Priester das Meßopfer nach Vollzug registriert.

ihrem Wirken, in ihrer Funktion erfaßt, nicht als festumrissene Personen. Die Mehrheit von Namen für die Saatgottheiten oder für die Schützerinnen der Geburt lehrt, daß nicht einmal innerhalb der gleichen Funktion eine Vereinheitlichung durchgeführt ist. Offenbar wechselte die Benennung in den verschiedenen Formeln, und der Sammelfleiß der römischen Gelehrten stellte zusammen, was ihnen noch erreichbar war. Wenn man die Kraft des Gottes anruft, anstatt ihn direkt zu nennen, so liegt darin eine Distanzierung, die von dem geheimnisvollen Wesen nur herbeiwünscht, was im eigenen Dasein wirksam werden soll, aber zugleich der Verzicht darauf, mehr zu erfassen, als unmittelbar erfahren wird. Den Zugang zu der unsichtbaren Welt vermittelt nur eine vorsichtig tastende Empirie, keine gestaltende Phantasie, keine fordernde religiöse Inbrunst. Daher kommt der Mangel an plastischen Umrissen, der die römischen Göttervorstellungen zeichnet und der erst unter Einwirkung von außen sich langsam ändert. Aus der gleichen Wurzel stammt die Fülle von kasuistischen Verhaltensweisen, in denen sich religio erschöpft, stammt die Zähigkeit, mit der das einmal Erprobte festgehalten wird, die große Rolle, die Präzedenzfälle spielen. Dazu tritt das Fehlen jeder Transzendenz: das Göttliche ist eine Macht, die den Menschen auf Erden überall umgibt, deren Segen man sich nutzbar machen möchte, die zu erzürnen man fürchtet. Aber es wird nicht als Einheit aufgefaßt, sondern zerteilt sich in eine Fülle von Manifestationen, die jede ihren eigenen Bereich haben, wie die Kompetenzen der römischen Beamten gegeneinander abgegrenzt sind. Das einzelne und nicht das Allgemeine, die Erfahrung und nicht die spekulative Reflexion beherrschen das religiöse Denken. Diese Tendenzen sind so stark, daß sie im Strome einer ganz anders gerichteten geschichtlichen Entwicklung immer wieder an die Oberfläche treten.

V. DIE RELIGION DES BAUERN

13. Der Schutz der Felder. Die Römer sind in der ältesten uns erreichbaren Zeit ein Volk von Bauern gewesen. Davon trägt die Sprache Spuren; rivalis hat zuerst den Konkurrenten bei der Nutzung eines Bachs für die eigenen Felder bedeutet (Marouzeau, Mél. Vendryes, 1925, 256), delirus ist, wer die Furche beim Pflügen nicht gerade zieht, tempus ist nicht ein abstrakter Zeitbegriff, sondern das Wetter mit Beziehung auf die Landarbeit (Benveniste, Mél. Ernout 11), callidus wird, wem die Arbeit Schwielen an der Hand zurückläßt. Die XII Tafeln sind ein Gesetzbuch für den Bauern (Wieacker, Vom röm. Recht 1944, 49). Das gleiche gilt von der Religion. Der älteste Festkalender bietet uns freilich nur die Staatsfeste, und gerade ein Teil der auf die Felder bezüglichen fehlt, weil seine Ansetzung nach dem Stande der Saaten in jedem Jahr wechselte. Die Nachrichten über den Privatkult des römischen Bauern sind so spät, daß man bereits mit fremden Einflüssen und Umgestaltungen rechnen muß. Aber man darf annehmen, daß diese Begehungen, bevor sie der Staat übernahm, auf dem einzelnen Bauernhof vollzogen sind. Zum Teil passen sie allein für diesen und verlieren mit Beziehung auf die Gemeinde als Ganzes ihren Sinn. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß einige von vornherein kollektiv begangen wurden. Nur in eine Stadt passen sie alle nicht, sondern sind dann ursprünglich als dörfliche Riten zu denken.

Die staatliche Begehung der Terminalia am 23. Februar ist auf einen Ort am 6. Meilenstein der Via Laurentina festgelegt worden (Ov. Fast. 2, 697). Aber sie galten dem Grenzstein des einzelnen Hofs und sind immer auch dort gefeiert worden. Noch Siculus Flaccus beschreibt die Zeremonie, mit der man den Grenzstein setzte, ausführlich. In die ausgehobene Grube wird das Blut des geschlachteten Opfertieres, Früchte, Wein, Honig und die Asche des Opfers geschüttet, ehe man den bekränzten und gesalbten Stein einsetzt. Bekränzung, Salbung und Opfer werden alljährlich wiederholt. Samter hat mit vollem Recht betont, daß es sich um ein Fest der termini, nicht eines davon abstrahierten Gottes Terminus handelt. Die unmittelbar empfundene Heiligkeit des Grenzsteines bedarf des Umweges über eine Hypostase nicht, um wirksam zu werden.[1]

[1] Sicul. Flacc. Grom. Lat. I 105, 5 Thulin, wo die Überlieferung von mehreren termini spricht. Dion. Hal. 2, 74, 2. Plut. Num. 16. Qu. Rom. 267c. Die Angabe der beiden letzten, daß man ursprünglich nur unblutige Opfer darbrachte, beruht auf Varros Theorie, daß das alte Rom nur solche gekannt hat (Wissowa b. Roscher s. v. Terminus 380, 10). Als typisch ländliches Fest nennt Hor. epod. 2, 59 die Terminalia und schildert sie Ovid Fast. 2, 639. Fest. exc. 368 M. 456 L. Termino sacra faciebant quod in eius tutela fines agrorum esse putabant. Denique Numa Pompilius statuit, eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse (dazu oben 38, 2). Das Neutrum termen bei Accius (Varro L. L. 5, 21) war wohl, wie so vieles bei ihm, eine Neuerung und sollte nicht zur Konstruktion eines neutralen Ausdrucks für die 'Macht' benutzt werden. Der sog. Terminus im Tempel des capitolinischen Iuppiter hat mit ihm zunächst nichts zu tun und war ein alter Iuppiteraltar (s. u.). Die Termunes in Pannonien (CIL III 5036. Öst. Jh. Anz. 36, 1949, 58)

Zu einer gewaltsamen Umformung hat die Übertragung auf den Staatskult bei den Riten der Arvalbrüder geführt. Schon die Zuweisung eines Ackerbaukults an ein städtisches Priesterkollegium mußte die Handlungen ihrem ursprünglichen Sinn entfremden. Das einzige Fest, das noch der Dea Dia gilt, unter deren Namen sich wohl eine alte Saatgottheit birgt, die nicht genannt werden durfte (oben 60, 4), liegt im Mai, also zu der Zeit, wenn die Saaten reifen. Die Bauernkalender verzeichnen im Mai segetes lustrantur. Aber in ihm drängen sich Feldkulte aus verschiedenen Jahreszeiten zusammen. Der alte Umgang ist weggefallen, während anscheinend noch Strabo (5, 230) davon weiß, daß die Pontifices an verschiedenen Stellen der römischen Feldmark ein Opfer darbrachten.[1] Die Identifikation des von ihm erwähnten Ortes Festi zwischen dem 5. und 6. Meilenstein von Rom mit dem Hain der Dea Dia ist erst moderne Vermutung. Daß zu irgendeiner Frühzeit die Feldmark Roms so klein gewesen sei, daß man mit den Opfertieren, denen doch nicht das Tempo der Luperci zugemutet werden konnte, dreimal an einem Tage um sie herumkam, ist unwahrscheinlich, zumal wenn ein einzelner Punkt dieser Grenze bereits etwa 8 km von Rom entfernt war. Mithin ist der Ritus erst durch eine Fiktion auf das ganze römische Gebiet übertragen, und es dürfte nie etwas anderes als ein Opfer stattgefunden haben, das Festus auch allein erwähnt (5 M. 97 L.). Die Zeit des Festes paßt ungefähr zu den Angaben über die Lustratio agri (oben 42, 2). Wir dürfen daher annehmen, daß das Fest der Dea Dia den Ambarvalien entsprach und kurz vor der Ernte begangen wurde, wie es Vergil (Ge. 1, 347) für diese bezeugt. Aber schon das Lied, das uns in den Akten des Jahres 218 in schwerlich unversehrter Form erhalten ist, ist zeitlich nicht sicher zu fixieren.[2] Angerufen werden die Laren als Schützer der Feldmark, die Semones,

sind vermutlich einheimische Götter, die von Terminus zu trennen sind. Samter, ARelW 16, 1913, 137. Das Fest ist besonders lange populär geblieben; Darbringung von puls erwähnt Iuv. 16, 39, ein Huhnopfer und Bekränzung Prud. Symm. 2, 1006. Weihungen an Terminus begegnen öfter: CIL III 8371. XI 956. 4643. Die Herme Iov(i) Ter(minali) CIL XI 351 ist spät und die Auflösung der Abkürzung wohl falsch, vgl. Iovi Territori CIL XIV 3559 und Dion. Hal. 6, 90, 1. Den vielfach bezeugten Kult heiliger Steine (Tib. 1, 1, 11 und noch Martin. Bracar. corr. rust. 16 p. 198, 4 Barlow: ad petras et ad arbores... cereolos incendere) muß man davon scheiden, vgl. RE s. v. Steinkult.

[1] Sicher ist das nicht; als Strabo schrieb, war der Kult längst wieder in den Händen der Arvalen. Er übernahm die reichlich vagen Angaben wohl seiner Quelle, die hier annalistisch ist.

[2] CIL I 2^2 1; Dessau 5039; CLE 1. Zur Erklärung R. Stark, ARelW 35, 1938, 142 f. Norden, Aus altröm. Priesterbüchern 109 ff. Daß Nordens Deutung des berufenen berber nicht haltbar ist, habe ich Philol. 97, 1948, 152, 1 ausgesprochen. Hammarström, Arktos 1, 1930, 240, hat wohl mit Recht angenommen, daß unser Text aus einer stark korrupten Vorlage stammt. Man sollte also darauf verzichten, Wortungeheuer, wie advocapit mit den Regeln der lateinischen Laut- und Formenlehre in Einklang zu bringen. Die Deutung kann nur von dem ganzen Akt ausgehen, dessen Zweck wir einigermaßen übersehen, und muß von da aus die Einzelheiten zu verstehen suchen. Hammarström faßt advocapit cunctos als prosaische Anweisung an die Priester, was nicht ausschließen würde, daß die Senatoren der Severenzeit es rezitiert haben, wie alles Übrige. Ein nicht genügend beachtetes Problem stellt limen sali. Die Verwendung von limen für fines ist noch in der augusteischen Poesie, wo sie zuerst vorkommt, eine fühlbare Metapher, die dem hohen Stil angehört. Die ganze ältere Zeit kennt das Wort nur für die Hausschwelle. Das würde aber, gleichgültig ob als Subjekt der Gott oder die Opfernden zu denken sind, den Vollzug des Ritus im Hause erfordern, wie die Arvalen das Lied bei ver-

die Kräfte der Saat, deren Namen im einzelnen nicht genannt werden und zu denen Dea Dia sehr wohl gehören kann.[1] Von diesen wird Hilfe erbeten. Im Gegensatz dazu soll Mars „satt sein", er ist also eine wilde, feindliche Macht. Das paßt zu den Funktionen des Gottes, der jenseits der Siedlung waltet, wie sie sich im folgenden ergeben werden. Ob auch limen sali an ihn gerichtet ist und er direkt aufgefordert wird, fernzubleiben, ist nicht sicher. Das Gebet bei Cato (Agr. 141) richtet sich ausschließlich an Mars, was eine jüngere Entwicklung ist, die mit dem Verfall der alten Benennungen zusammenhängen kann. Die Semones waren damals wohl vergessen, die Laren zu Hausgeistern geworden. Außerdem bieten unsere Handschriften die verstümmelte, wohl vom Rande in den Text gedrungene Notiz: nominare vetat Martem, wobei dann das Opfer auf ein Schwein beschränkt wurde. Das Gebet war also keineswegs immer an Mars gerichtet. Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß der Akt zunächst selbständig stand (Kilgour, a.a.O. 238). Neben diesen Riten gibt es andere, die anscheinend bereits die Ernte voraussetzen. Die Arvalen berühren fruges virides et aridas, d. h. Kornähren des jetzigen und des Vorjahres. Der Zweck des Ritus kann nur sein, die Kraft der vorjährigen Ernte auf die neue zu übertragen;[2] Mannhardt hat gezeigt, wie verbreitet die Begehungen sind, die darauf abzielen, die Kraft, die in der letzten Garbe steckt, auf das nächste Jahr zu übertragen. Aber sie gehören, soviel wir wissen, alle zum Ende der Ernte.

Die Möglichkeit von Rückschlüssen aus diesem Ritual auf die Kulte des römischen Bauern sind also sehr unsicher; den Sinn der alten Riten hat man schon in augusteischer Zeit nicht mehr verstanden und der Formalismus der Pontifices hat sie mit Nebenwerk belastet, das ihr Verständnis erschwert. Aber der Grundstock gehört Zeiten an, die das Eisen noch nicht kannten und ebensowenig den Gebrauch der Töpferscheibe, da nur handgemachte Gefäße verwendet werden und Eisen ausgeschlossen ist. Damals werden die fratres noch wirkliche fratres gewesen sein, das heißt Angehörige derselben Generation nah verwandter Familien, die bei Flurumgang und Ernte sich zusammentaten.

Dem Gedeihen der Saaten gelten auch die vernisera und messalia auguria, von denen nur eine bis auf das Stichwort verkürzte Festusglosse berichtet (379 M. 467 L.).[3] Augurium ist zunächst die Bitte um glücklichen Erfolg,

schlossenen Türen rezitieren. Dann paßt das Gebet nicht zu den Ambarvalien und sein spätes Auftreten in den Akten läßt es möglich erscheinen, daß man irgendein altes Gebet, das Beziehung zu den Saaten hatte, aufgriff, weil man das echte nicht mehr zur Verfügung hatte. A. Kilgour Mnem. n. s. 6, 1938, 237 möchte den Hymnus für die Zeit der Aussaat in Anspruch nehmen. Er wirft die berechtigte Frage auf, ob sich Änderungen im Ritual der Arvalbrüder vollzogen haben. Einstweilen muß sie bei der Natur unseres Materials ohne Antwort bleiben.

[1] Die Akten sprechen gelegentlich von signa uncta (CIL VI 32367, 30. 32380, 35) deas unguentaverunt (Not. Scav. 1914, 464 II 35), allerdings nur bei dieser einen Handlung. Es muß also eine Mehrzahl von Gottheiten und Bildern gegeben haben, wenn sie auch sonst neben der Dea Dia nicht hervortraten.

[2] H. J. Rose, Harv. Theol. Rev. 44, 1951, 118.

[3] Es herrscht seit O. Müller Übereinstimmung darüber, daß in den Worten der Glosse vernisera messalia auguria der Name des Augurn Messala steckt, der bei Festus öfter zitiert wird (zuletzt Norden, Aus altröm. Priesterbüchern 81, 2). Dabei ist nicht berücksichtigt, daß wir es nicht mit mechanischer Verstümmelung, sondern mit absichtlicher Verkürzung am Schluß des ganzen Werkes zu tun haben;

um mehr „Macht", und hat mit Vogelschau nichts zu tun.[1] Cicero (leg. 2, 21) sagt vineta virgetaque et salutem populi auguranto. Hier ist deutlich das staatliche augurium salutis (unten 140) von der Fürsorge für das Gut unterschieden. Die Formel ist keineswegs sehr alt, denn sie setzt die Einschätzung der landwirtschaftlichen Rentabilität voraus, die uns bei Cato entgegentritt, wo Weinberg und salictum weit vor dem Getreidefeld rangieren (agr. 1, 7). Entsprechend hat sie in dem vineta virgultaque des Gebets bei Cato (agr. 141, 2) ihre Parallele. Aber die Festusglosse sichert, daß der Akt in alter Zeit der Körnerfrucht galt. Es ist auch kaum Zufall, daß sich unter den auguralia verba besonders viele befinden, die sich auf den Wasserreichtum beziehen.[2] Aufgabe der Augurn war das Mehren von Kraft, entsprechend dem Zusammenhang ihres Namens mit augere. Sie erstreckt sich zunächst auf die Bereiche, die dem Landmann am Herzen liegen, auf die Kraft der Erde, Frucht zu tragen, auf den Wasserreichtum der Flüsse. Erst als innerhalb des Staates diese Zwecke an Bedeutung verloren und auch inauguratio und augurium salutis zu leeren Formen erstarrten, engte sich ihre Wirksamkeit auf die Erkundung günstiger Vorzeichen ein.

Sicherer läßt sich über eine Anzahl weiterer Feste urteilen, die dem Schutz der Saaten dienen. Am 25. April werden die Robigalia zur Abwehr des Getreiderostes gefeiert. Am 5. Meilenstein der via Claudia opfert der flamen Quirinalis ein Schaf und einen Hund.[3] Da ein Hund sowenig übliches Opfer-

namentliche Zitate pflegen dabei zuerst weggelassen zu werden. Messalia gehört zu metere und bezieht sich auf die messa, die Ernte, wie vernisera auf die Aussaat. Ob man die beiden Worte durch ein Komma trennt oder <et> einschiebt, ist gleichgültig.

[1] Edw. Flinck, Auguralia u. Verwandtes, Annales Acad. Fennicae B XI 10, 1921, 8 ff.; dazu Wissowa, BphilWo. 41, 1921, 916. Die grammatische Überlieferung hat Spuren der von Flinck aufgezeigten ursprünglichen Aufgabe der Augurn bewahrt; wir hören von einer precatio auguralis (Fest. 351 M. 439 L.), die die Bitte bene sponsis bene volueris enthielt, also eine sponsio des Gottes, eine bindende Zusicherung, erreichen möchte. Es geht dabei nicht nur um Vorzeichen, wie die precatio maxima zeigt cum plures deos quam in ceteris partibus auguriorum precantur eventusque bonae rei poscitur ut in melius iuvent (Serv. auct. Aen. 12, 176). Daneben steht die Abwehr von Unheil: invocatio est precatio uti avertantur mala, cuius rei causa id sacrificium augurale peragitur (Serv. auct. Aen. 3, 265). Beides geht über das Erbitten von Vorzeichen hinaus.

[2] Bezeugt sind uns eine Anzahl von Benennungen des Tiber (Cic. nat. deor. 3, 52) manalis fons für ein Gewässer, das im ganzen Jahr fließt (Fest. 157 M. 274 L.) und flumen vivum (Serv. Aen. 2, 719) für das gleiche. Die Erklärung durch perennis an beiden Stellen schließt aus, daß es sich nur um eine Kultvorschrift handelt, die den Gebrauch von fließendem Wasser verlangte.

[3] Verr. Flacc. Fast. Praen.: Feriae Robigo via Claudia ad miliarium V ne robigo frumentis noceat. sacrificium et ludi cursoribus maioribus minoribusque fiunt. Fest. exc. 267 M. 371 L. Varro L. L. 6, 16. Colum. 10, 342. Serv. auct. Ge. 1,151. Plin. n. h. 18, 285. Gell. 5, 12, 14. Ov. Fast. 4, 905 fingiert, der Prozession auf dem Wege von Nomentum nach Rom zu begegnen; das setzt eine ganze andere Lokalisierung voraus, die durch das Zeugnis des Verrius Flaccus als falsch erwiesen wird; sie zeigt nur, wie solche Einkleidungen bei ihm zu beurteilen sind. Daraus ergibt sich, was von seiner Versicherung zu halten ist, die exta des Hundes wären wie bei einem gewöhnlichen Opfer herausgeschnitten worden (936 turpiaque obscenae – vidimus – exta canis). Ebendahin gehört, daß er gegen alle anderen Zeugen als Namen des Gottes nicht Robigus, sondern Robigo gibt, was Colum. 10, 342. Tert. spect. 5. August c. d. 4, 21. Lact. inst. 1, 20, 17 übernehmen. Tertullian weist die Spiele Mars und Robigo zu; an sich wäre möglich, daß man bei dieser Abwehrzeremonie Mars im gleichen Sinne angerufen hätte wie bei der lustratio agri, aber die Bezeugung ist zu schwach. Die Beteiligung des flamen Quirinalis auf Mars zu beziehen ist unzu-

tier für die Götter wie Speise für die Menschen ist,[1] ist die Tötung des Tieres zunächst ein magischer Akt, der die Vernichtung des in ihm verkörperten Getreiderostes bezweckt. Dazu tritt ein Wettlauf, der ebenfalls rituelle Bedeutung gehabt haben kann, da Laufen und Springen ein verbreiteter Analogiezauber sind, um das Wachstum der Saaten zu befördern. Der „Gott" Robigus hat seine Parallele an Verminus und Febris.

Etwa in der gleichen Zeit liegt das Augurium Canarium, gefeiert, solange die Getreideähren noch in der Scheide lagen; vor der Porta Catularia wurde ein rötlicher Hund geopfert. Diesmal fehlt die Verbindung mit einem Gott; dafür ist es sicher, daß die Farbe des Tieres die gefürchtete Färbung des Getreides repräsentiert. Augurium ist noch die Bitte um Heil, nicht irgendwelche Zukunftserkundung, die auch hier sinnlos wäre.[2]

Ein drittes Beispiel ist das Fest der Cerialia am 19. April, bei dem Füchse gehetzt werden, denen man Fackeln an die Schwänze gebunden hat (Ov. Fast. 4, 681). Es ist „eine rituelle Fortscheuchung der Sonnenglut, die wieder ganz konkret dargestellt ist" (Deubner, Neue Jahrbb. 27, 1911, 328). Das Fest heißt nach Ceres, unter deren Namen alle italischen Stämme die Wachstumskraft des Getreides verehrten (Abb. 4). Aber von einem Opfer an sie verlautet in unseren Quellen nichts. Das kann lediglich Ungunst der Überlieferung sein, da wir sonst nur davon hören, daß die Plebs sich an dem Fest gegenseitig einlud (Gell. 18, 2, 11).[3] Es zeigt aber das Zurücktreten der Göttin gegenüber dem Ritus.

Kurz davor liegen die Fordicidia am 15. April. An dem Fest werden in allen Curien trächtige Kühe geopfert; es wird also wohl anfänglich in den gentilizischen Gemeinschaften gefeiert worden sein, die in der Frühzeit zugleich Siedlungsgemeinschaften waren. Ein Opfer auf dem Kapitol und die Beteiligung der Pontifices erwähnt nur Ovid (Fast. 4, 630. 635). Es muß sekundär sein, da es eine Dublette zu dem Curienopfer ist; es ist wohl eingeführt, als

lässig; Mars und Quirinus sind nicht dasselbe.

[1] Die Angabe des Verrius Flaccus (Fest. exc. 45. M. 147. L. Plin. n. h. 29, 57), die Römer hätten bei den Antrittsmahlen (der Pontifices?) regelmäßig Hundebraten gegessen (unter Berufung auf Plautus Saturio), und in cenis deum etiam nunc ponitur catulina (Plin. l. c.) beruht auf Mißverständnis des alten Sprachgebrauchs. Catulus bezeichnet jedes junge Tier; Plaut. Epid. 579 steht es für ein Ferkel. Piacularopfer stehen besonders; sie sind keine cenae deum.

[2] Fest. 285 M. 386 L. Fest. exc. 45 M. 147 L. Plin. n. h. 18, 14 aus commentarii Pontificum: Augurio canario agendo dies constituantur priusquam frumenta vaginis exeant nec antequam in vaginas perveniant (vgl. Varro r. r. 1, 32, 1). Filarg. Verg. Ge. 4, 425. Die Verbindung mit dem Hundsstern (Gundel, De stellarum appelatione, 1907, 43) wird durch die Lage im April ausgeschlossen. Zur Deutung Deubner, ARelW. 13, 1910, 504. H. Scholz, Der Hund in d. griech. u. röm. Magie u. Religion, Diss. Berlin 1937. L. Delatte, Antiquité Class. 6, 1937, 93, hat die Pliniusstelle mißverstanden. Eine ätiologische Überlieferung verbindet das Hundeopfer mit dem Galliereinfall (Plut. fort. Rom. 325 d. Serv. Aen. 8, 652. Plin. n. h. 29, 57. Lyd. mens. 4, 114). Nur diese Tradition kennt Tötung des Tieres durch Aufspießen auf eine furca aus Holunderholz (Plin. Plut.), die dadurch fraglich wird (sie würde jeden Gedanken an „Opfer" ausschließen), und die Datierung auf den 3. August (Lyd.), d. h. die Verbindung mit dem Sirius. Die Quelle ist unbekannt, letzten Endes wohl ein Annalist. Da sie gegen die präzisen Datierungen der Fasten und Commentarii Pontificum verstößt, muß sie durch Kombination des Hundes mit dem Hundsstern erschlossen sein. Am 3. August sind die Felder in Italien leer.

[3] Den Tag sichern außer den Fasten CIL XI 3196: Cereri August. matri agr(orum) . . . dies sacrificii XIII Kal. Mai. (18 n. Chr.) VI 508: die XIII Kal. Maias Cerealibus (319 n. Chr.).

die Curienordnung verfallen war. Das Fest galt der Tellus, der alten römischen Verkörperung der Erde. Ihr wird durch die trächtigen Tiere die Kraft verstärkt, selber Frucht zu tragen.[1] Mit Recht hat man von sympathetischer Magie gesprochen (Bayet, Rev. hist. rel. 137, 1950, 199).

14. Ernteriten. Vor der Ernte erhält Ceres eine porca praecidanea; Varro (b. Non. 163, 17) gibt an, daß das Opfer Ceres und Tellus gemeinsam galt, wovon die übrigen nichts wissen; die Möglichkeit besteht durchaus.[2] Über den Zweck des Opfers gehen unsere Nachrichten auseinander. Die einen berichten, es handle sich um ein Sühnopfer für diejenigen, die einen Toten nicht bestattet hätten, und daher gilt es als Musterbeispiel für den Zusammenhang zwischen Totenkult und Fruchtbarkeit der Erde, den A. Dieterich (Mutter Erde 78) verfolgt hat.[3] Auffällig ist dabei nur, daß Cato (agr. 134) von dieser Beziehung nichts mehr weiß, sondern das Opfer darbringt priusquam hasce fruges condas (die aufgezählt werden), und daß Festus in einer deutlich verkürzten Glosse sagt: Praecidanea agna vocabatur quae ante alias caedebatur. Item porca quae Cereri mactabatur ab eo qui mortuo iusta non fecisset, id est glebam non obiecisset, quia mos erat eis id facere priusquam novas fruges gustarent (223 M. 330 L.). Ist gustarent richtig überliefert, woran zu zweifeln kein Anlaß vorliegt, so haben wir hier einen dritten Fall, bei dem die porca praecidanea dargebracht wurde, das erste Kosten des neuen Brotes. Es gibt reichlich Parallelen dafür, daß der erste Genuß der neuen Ernte mit bestimmten Vorsichtsmaßnahmen umgeben wurde. Oben (S. 50) ist ausgeführt, daß der castus Cereris im gleichen Sinn zu verstehen ist. Aber es scheint unmöglich, diese drei Dinge in einem einzigen Akt zu vereinigen. Da der Name, wie eben die Festusglosse zeigt, nur bedeutet, daß das Opfertier vor einer anderen Handlung dargebracht wurde, empfiehlt es sich, diese drei verschiedenen Anlässe zu trennen. Ceres kann bei jeder der drei beteiligt gewesen sein. Ein neugefundenes Sakralgesetz scheint von einer Ceres am Abend, also nach vollbrachter Arbeit, darge-

[1] Varro L. L. 6, 15. Ov. Fast. 4, 629. cf. Fest. 238 M. 344 L. Fest. exc. 102 M. 225 L. gibt die dialektische Form Hordicidia, bei Varro r. r. 2, 5, 6 ist Hordicalia überliefert, was durch Lyd. mens. 4, 72 Φορδικάλια geschützt wird, eine Umformung nach dem Typus der übrigen Festnahmen (Weinstock, Glotta 22, 145). Lydus verlegt auch dieses Fest an einen Punkt der Feldmark außerhalb Roms, was sehr wohl zutreffen kann (zur Etymologie Whatmough, Class. Quart. 15, 1921, 108 und dagegen Weinstock a.a.O.). Daß Tellus alter Göttername, nicht Appellativum ist, zeigt Jacobsohn, Χάριτες f. Leo 407. Serv. Aen. 1, 171 Tellurem ipsam deam (dicimus), terram vero elementum. Varro r. r. 1,1,5 Iuppiter pater appellatur, Tellus terra mater.

[2] Gegen Varros Angabe fällt allerdings ins Gewicht, daß Opfer eines Tieres für zwei Götter im römischen Ritual sehr selten sind. Neque enim duobus nisi certis deis rite una hostia fieri, Liv. 27, 25, 9.

[3] Die herrschende Annahme, daß man ein Opfer wegen Verstößen gegen den Totenkult verallgemeinert hätte, ist wenig wahrscheinlich. Der Brauch, eine Erdscholle auf den Toten oder seine Asche zu werfen (Varro L. L. 5, 23. Cic. leg. 2, 57), gehört mit dem os resectum (unten 101, 1) zusammen und mußte unmittelbar bei dem Begräbnis vollzogen werden (Fest. 250 M. 357 L.). Auch ein Versehen bei dem Opfer (Gell. 4, 6, 8) mußte sofort durch Wiederholung gesühnt werden. Im Anschluß an diese Zeremonien, die an die Situation gebunden waren, konnte sich kaum ein jährlicher Ritus entwickeln. Auch hat es schwerlich so regelmäßig Todesfälle in den einzelnen Familien gegeben, daß dafür das Bedürfnis vorlag. Fest. 218 M. 323 L. scheint die einzelnen Gelegenheiten der Darbringung noch zu scheiden.

brachten daps zu reden, wie wir deren für Iuppiter kennen, aber über die Jahreszeit erfahren wir nichts.[1]

Mit der Saat hängt wohl auch das Fest der Liberalia am 17. März zusammen. Sie galten dem Liber und der Libera (CIL I² p. 312). Da der Tag in den Fasten der Salier vielmehr als Agonium (Martis) bezeichnet war (Varro L. L. 6, 14), darf man vielleicht folgern, daß die Liberalia zunächst ein ländliches Fest waren. Von den Riten hören wir nur, daß an diesem Tage alte Frauen mit einem Opferbecken in der ganzen Stadt saßen und Kuchen mit Honig verkauften,[2] die sie für den Verkäufer opferten. Etwas mehr über die Natur des Gottes lehrt Varros Nachricht, daß ihm pro eventibus seminum phallische Umzüge in Lavinium gehalten wurden.[3] Er war also ein Gott der Fruchtbarkeit. Der Gott ist früh mit Dionysos identifiziert worden, obwohl er zunächst mit dem Wein nichts zu tun hat. Auch die italischen Dialektinschriften, die den Namen in sehr verschiedenen Formen geben, sind zum Teil bereits von Rom beeinflußt.[4] Der etymologisch scheinbar durchsichtige Name bereitet semasiologische Schwierigkeiten.[5] Iuppiter Liber, neben dem Iuppiter Libertas steht,[6] gehört in die politische Sphäre und ist von ihm zu trennen.

In der gleichen Richtung wie für das Kosten des Brotes wird man auch die Erklärung für die privaten und staatlichen Opfer suchen müssen, die am 1. Juli dargebracht wurden. Der Tag hieß im Volksmunde Kalendae fabariae, weil man an diesem Tage Bohnenbrei und Speck opferte. Man betete, daß die Herrin des Festes iecinora et corda quaeque sunt intrinsecus viscera salva conservet (Macrob. 1, 12, 32). Es ist die Zeit der Bohnenernte in Italien (Plin. n. h. 18, 257), und so wird man es auf dieses Opfer beziehen dürfen, wenn Cincius (Fest. 277 M. 380 L.) von einer Bohne spricht quae ad sacrificium referri solet domum ex segete auspicii causa (vgl. Plin. n. h. 18, 119).

[1] Archeologia Classica 3, 1951, 99. Weinstock, JRomSt 42, 1952, 34. Rev. Arch. 43/44, 1954, 171 Cerere auliquoquibus vespernam poro, was wohl por⟨ricit⟩o zu verbessern ist; zu vesperna ist daps hinzuzudenken (vgl. Fest. 339 M. 429 L.), zu auliquoquibus vergleicht Weinstock mit Recht aulicocta, so seltsam der Metaplasmus ist. Vgl. Boniec, Le culte de Cérès à Rome, Paris 1958, 463.

[2] Varro L. L. 6, 14 eo die sedent sacerdotes Liberi anus hedera coronatae cum libis et foculo pro emptore sacrificantes; Ov. Fast. 3, 725. 761, der angibt, daß Honig bei dem Opfer eine Rolle spielte.

[3] August. civ. dei 7, 21 über Lavinium. Ps. Aug. Quaest. vet. et nov. test. 114, 12, p. 309, 15 Souter.

[4] Vetter 241 ceres: far me[. . .]tom: louf[i]r uinom bereits mit Beziehung auf Wein, Vetter 367 b ist er Name für Dionysos.

[5] Entlehnung aus einem angeblichen Epitheton des Dionysos Ἐλεύθερος (Altheim, Terra Mater 17, danach Hofmann b. Walde-Hofmann, Wb. I 792) ist ausgeschlossen, da es dieses nicht gibt. Dionysos Eleuthereus heißt nach einem attischen Dorf, das seinerseits einen vorgriechischen Namen trägt. Daß dieser Name im südlichen Kleinasien bei einer Göttin Eleuthera (die mit Dionysos nichts zu tun hat) wiederkehrt, hat nichts Auffälliges (vgl. über diese L. Robert, Etudes anatoliennes 1937, 405, 2 mit Literatur). Den Römern konnte um 500 v. Chr. weder das attische Dorf noch die kleinasiatische Göttin bekannt sein. Vgl. noch v. Wilamowitz, Glaube d. Hellenen II 330, 2. Für Urverwandtschaft von Liber mit griech. ἐλεύθερος tritt Benveniste, Rev. Et. Lat. 14, 52 ein; nur wüßte man gern, in welchem Sinn der Vegetationsgott liber heißen konnte.

[6] Iuveis luvfreis Vetter 170. Iovei Leibero s[· CIL I 2² 1838. 756. Iuppiter Libertas erhielt am 13. April zusammen mit Iuppiter Victor ein Opfer (Antiumfast.), eine Kapelle des Iuppiter Liber lag auf dem Aventin (Arvalfast. z. 1. September) CIL I² p. 214. Vgl. noch CIL IX 3513. X 3786. für I. Libertas CIL XI 657. XIV 2579.

Zunächst handelt es sich also um ein Erstlingsopfer, und auch das von Macrobius überlieferte Gebet wird nur Bewahrung vor Krankheiten gemeint haben, den Wunsch, die neue Frucht möge bekömmlich sein; die Formel salva servassis kehrt bei Cato (agr. 141, 2) wieder. Erst Ovid hat, indem er das ihm vorliegende Gebet in eine Geschichte umsetzte, den Glauben an Nachtmahren hereingezogen. In welche Sphäre er gehört, zeigen die entsprechenden Erzählungen bei Petron (63) und Apuleius (Met. 2, 23). Mit altrömischer Religion hat er nichts zu tun.[1] Varro (Non. 341, 32) und Plinius nennen allgemein Götter als Empfänger des Opfers, Ovid (d. h. Verrius Flaccus) und Macrobius (a.a.O.) eine Göttin Carna, von der wir sonst nichts wissen, außer daß sie auf dem Caelius einen Tempel hatte (Macr. 1, 12, 31. Tert. Nat. 2, 6, 7).[2] Noch die Spiele dieses Tages heißen bei Philocalus und Polemius Silvius Fabaricii, während der Festname Carnaria nur auf einer späten Inschrift erhalten ist.[3] Angesichts dieses Standes der Überlieferung wird es sich kaum entscheiden lassen, ob Carna die alte Herrin des Festes war, deren Gestalt allmählich so schemenhaft wurde, daß andere Götter an ihre Stelle traten, oder ob sie sich nachträglich des Festes bemächtigt hat, ohne ganz durchzudringen.

Tellus und Ceres treten auch bei den Feriae Sementivae, der Aussaat, gemeinsam auf; das Fest, das zu den indictivae gehörte, wurde an zwei durch siebentägigen Zwischenraum getrennten Tagen begangen und dabei eine Sau und Spelt dargebracht.[4] Die Saat steht unter dem Schutz der Ceres, solange sie auf dem Felde ist; das lehrt die Bestimmung der XII Tafeln, daß ihr der nächtliche Korndieb verfällt (Plin. n. h. 18, 12). Es wird in all diesen Begehungen noch recht deutlich, wie die Kraft, die im Schoße der Erde den Keim behütet, als Tellus[5] gegen die Macht, die aus ihm Halm und

[1] Wissowa, Ges. Abh. 138. Die Art, wie Ovid Etymologien und kurze Notizen hier zu einer anmutigen Geschichte ausweitet, ist für ihn bezeichnend. Daß Cardea, die als Erklärung von Carna dabei eine Rolle spielt, niemals existiert hat, zeigt W. F. Otto, Rh. Mus. 64, 1909, 460.

[2] Der Name könnte zu osk. karn- pars, portio gehören, aber auch zu den bei Schulze ZGLE 146 zusammengestellten Namen, deren Herkunft unsicher ist.

[3] CIL III 3893. Pettazoni, Stud. Etr. 14, 1940, 163, möchte das Wort auf der Inschrift von Carna trennen und für keltisch erklären (vgl., was Holder, Altkelt. Sprachschatz I 794, zusammenstellt). Aber die Datierung nach Festnamen, statt nach den Zahlendaten des Kalenders, ist auf Inschriften nicht ungewöhnlich (CIL I² 56. 1109. VI 1925. V 5279 u. s.) und die Form ist die typische der römischen Festnamen. Die angeführten Beispiele zeigen zugleich, daß Wissowa (a. Anm. 1 a.O.) irrig aus dieser Inschrift folgert, daß Carna etwas mit den Toten zu tun hatte; vielmehr ist Carnaria hier lediglich Angabe des Datums. Die Wahl des Tages könnten wir nur erklären, wenn wir den Geburtstag und die sonstigen Familiengedenktage des Verstorbenen kennen würden. Falsch ist es auch, wenn er und andere nach ihm die Verwendung der Bohne bei den Lemuria dafür heranziehen; es sollte klar sein, daß zwischen den dort verwendeten schwarzen Bohnen und Bohnenbrei mit Speck ein Unterschied ist. Pettazoni (a.a.O.) sieht in Carna eine Mondgöttin, weil sie an den Kalenden ein Opfer erhält; aber eine Mondgöttin, die nur einmal im Jahre gefeiert wird, wäre eine Seltsamkeit.

[4] Lyd. mens. 3, 9. Ov. Fast. 1, 657. Fest. exc. 337 M. 428 L. Varro L. L. 6, 26. Fest. exc. 62 M. 168 L. Varro r. r. 1, 2, 1. Macrob. 1, 16, 6. Lydus bezeugt, daß der erste Tag der Tellus, der zweite der Ceres galt. Das paßt dazu, daß man zuerst die Erde anruft, der man den Samen anvertraut, und dann die Kraft, die ihn wachsen läßt. Ob sich die von Ovid angegebenen Opfergaben entsprechend verteilten, können wir nicht wissen. Prob. Ge. 2, 385 bezieht sich, wie Wissowa erkannt hat, auf das attische Fest der Αἰώρα. Die Liste Serv. Ge. 1, 21 gehört der Pontifikalreligion an (s. § 70).

[5] Sehr befremdlich die späte Inschrift Terrae Tellurae (!) terraeq(ue) man[...]

Frucht wachsen läßt, und die Ceres heißt, differenziert ist. Gegenüber der umfassenden Funktion der „Mutter Erde", wie sie A. Dieterich verstehen gelehrt hat, zeigt sich wieder die für römisches Denken bezeichnende Aufteilung. Das gleiche lehren die Semones und die Namen Seia, Segetia und Tutulina (oben 51). Das geerntete Getreide steht in der Obhut des Consus. Sein Altar lag am Südfuß des Palatin unterirdisch in der Nähe der Bilder der eben genannten Dreiheit und wurde nur an seinen Feststagen aufgedeckt. Mommsen (CIL I² 326) hat erkannt, daß sich darin der weitverbreitete Brauch spiegelt, das Getreide in Gruben unter der Erde aufzubewahren. Der Gott wird also im gespeicherten Korn selbst anwesend gedacht. Die Feste der Consualia lagen am 21. August und 15. Dezember. Sie werden mit Wettrennen gefeiert, Pferde und Maultiere werden bekränzt; das erste Fest liegt nach dem Ausdreschen des Getreides, das zweite kurz nach Beendigung der Aussaat im Beginn des Winters, wenn die Frage wichtig wird, ob die Vorräte bis zur neuen Ernte ausreichen werden.[1] Parallel mit ihnen lagen die Opiconsivia am 25. August und die Opalia am 19. Dezember. Sie galten der Ops Consiva, dem Reichtum des Consus, die erst durch die literarische Gleichsetzung mit Terra Mater zu einer Ops Mater geworden ist und dann später auf dem Umwege der Identifikation mit Rhea mit Saturn in Verbindung gebracht wurde.[2] Sie erhält

terraeq(ue) fertilitati aram Constantius patrici(us) v. p. posuit, Gallia 3, 1944, 179, 27, deren Echtheit Mommsen CIL XII *333 bezweifelte. Vergleichbar etwa der Altar Libyca 1953, 87: Telus Tera mater bonas segetes, bonas vindemias.

[1] Der Name gehört zu condere (Schulze, ZGLE 474, 5); den Wechsel von o- und u-Stämmen, den der Festname Consualia zeigt, hat Schulze a.a.O. gerechtfertigt (dagegen Ernout, Coll. Latomus 23, 1956, 115). Die varronische Ableitung von consilium (Fest. exc. 41 M. 142 L. Arnob. 3, 23. Aug. c. d. 4, 11) entlarvt die Inschrift des Altars Consus consilio, Mars duello, Lares † coillo potentes (Tert. spect. 5, 7) als spät, wenn sie überhaupt je auf einem Stein gestanden hat (gegen Blumenthal ARelW 33, 1936, 111; vgl. Dornseiff, ARelW 34, 1937, 384). Die Bekränzung der Tiere Fast. Praen. z. 15. Dezember. Plut. Qu. Rom. 276 c. Daß unter den Zugtieren die Ochsen fehlen, wie Rose (Rom. Quest. 191) bemerkt, dürfte sich daraus erklären, daß die Bekränzung ursprünglich mit dem Wettrennen (Fest. 148 M. 267 L. cf. Verro L. L. 6, 20) zusammenhängt. Varro (b. Non. 21) kennt einen ländlichen Wettlauf auf geölten Häuten und belegt ihn mit einem versus quadratus Sibi pastores ludos faciunt coriis Consualia (l. Consualibus? cf. Schol. Bern. Verg. Ge. 2, 384 unter Berufung auf Enn. ann. 51 V²). Der Vers kann aus der Praetexta Sabinae des Ennius stammen, da der Raub der Sabinerinnen an den Consualia stattfand (Serv. Aen. 8, 636). An sich passen die Ludi besser zu dem Erntefest im August, die Quellen geben über die Verteilung keine Auskunft, nur die Bekränzung setzt Verrius in den Dezember. Tert. spect. 5, 5 gibt an, daß die Consualia Neptun galten, was auf Konfusion beruht.

[2] Varro L. L. 6, 21 Opeconsiva dies ab dea Ope Consiva, cuius in regia sacrarium quod adeo sanctum (ideo actum cod.) ut eo praeter virgines Vestales et sacerdotem publicum introeat nemo. Denselben Vorgang meint Tert. spect. 5, 8, verlegt ihn aber falsch an den Consusaltar am Palatin. Er nennt statt des sacerdos den flamen Quirinalis, was angesichts der Konfusion in der Stelle als unsicher gelten muß. Fest. 186 M. 302 L. Macrob. 3, 9, 4. Varro L. L. 5, 64 ideo dicitur Ops mater, quod Terra mater. Daß man die Erde berührte, wenn man der Ops ein Gelübde ablegte, paßt zu dem unterirdischen Altar des Consus (Macrob. 1, 10, 21). Fest. 249 M. 354 L. Praefericulum vas aeneum . . . sine ansa patens summum velut pelvis quo ad sacrificia utebantur in sacrario Opis Consivae. Fest. 185 M. 300 L. Opalia dies festi quibus supplicatur Opi quorum alter . . . faßt offenbar Opiconsivia und Opalia, die die Fasti CIL I² p. 327. 337 mit diesen Namen unterscheiden, zusammen. Das Fest im Dezember erwähnt Auson. de feriis Romanis 15, p. 105 Peip. Macrob. 1, 10, 18. In der Erwähnung ihres sacrarium Liv. epit. Ox. 128 ist leider gerade ihr Name ergänzt. Das Opfer an den Volcanalia Fast. Arv. CIL I² p. 326 Volcano [in circo Flam(inio) Iuturnae et nymp]his in

ein Opfer in der Regia, was beweist, daß sie ursprünglich dem Hauskult angehörte. Das hohe Alter des Kults ergibt sich auch aus der Form des Bronzegefäßes ohne Henkel, aus dem man ihr Spenden darbrachte. Sie gehört zu den Gottheiten, denen nach den Arvalfasten an den Volcanalia zur Abwehr von Feuersbrünsten ein Opfer dargebracht wurde. Die Getreidevorräte sollen vor der Feuersgefahr geschützt werden. Einen Tempel hat wohl sie erst im 2. Jh. erhalten, als der Bedeutungswandel des Wortes ops sie aus einer Verkörperung des Erntesegens zur Gottheit des Reichtums gemacht hatte. Als Caesar den Staatsschatz in ihren Tempel bringen ließ, galt diese Deutung allgemein.

In diesen Kreis gehört auch das Opfer an Sol Indiges am 11. Dezember nach Beendigung der Aussaat, wie oben (44) gezeigt ist. Während man im April die kommende Sonnenglut für die Felder fürchtet, wünscht manihre wärmenden Strahlen für die Wintersaat.

Zu der ältesten Schicht müssen auch Flora und Pomona gehören, da beide einen Flamen haben (oben 37); nur wissen wir über beide nicht mehr, als der Name lehrt. Die Beziehung von Flora auf die Getreideblüte (Varro b. Aug. c. d. 4, 8) klingt an sich glaubwürdig, weil sie für den Bauern wichtig ist, aber nicht sonderlich ins Auge fällt. Auch paßt dazu, daß sie auf der Bronze von Agnone (Vetter 147) als Fluusa Kerríia erscheint. Aber Verrius Flaccus (Fast. Praen. z. 28. April) sagt allgemein quae rebus florescendis praeest (vgl. Ov. Fast. 5, 261 ff.), und die Möglichkeit besteht, daß Varro nach seiner Weise den Namen einer Reihe von Getreidegottheiten einordnete und darum ihre Wirkung auf das Korn verengerte. Ihr Fest gehört nicht dem alten Kalender an, sondern ist nachweislich eine Neuerung vom Ende des 3. Jh. Es ist später auch in der Provinz sehr beliebt (Pisaurum CIL XI 6357. Alba Fucens CIL IX 2947) und sogar außerhalb Italiens verbreitet (CIL VIII 6958).[1] Auch das Opfer an Flora, das die Bauernkalender zum 3. Mai

camp(o) Opi Opifer(ae) [in foro] Quir(ino) in colle, Volk(ano) [in]comit(io). Ein Heiligtum der Ops Opifera auf dem Forum weihte L. Caecilius Metellus Delmaticus zwischen 117 und 104, wo er starb (Plin. n. h. 11, 174, dazu Münzer, RE v. Caecilius 91). Ein älteres auf dem Capitol wird zuerst im J. 186 erwähnt (Liv. 39, 22, 4). Sein Stiftungstag war nach den Fasten mit den Opiconsivia verbunden, wie der des jüngeren mit den Opalia. Wenn Caesar den Staatsschatz in dem Tempel auf dem Capitol niederlegte, so war Ops damals längst Göttin des Reichtums (Cic. Att. 14, 14, 5. 16, 14, 4; Ed. Meyer, Caesars Monarchie 504, 1); die alte Bedeutung ist: (hilfreiche) Macht (Plaut. Mil. 220 opem auxiliumque), Hilfsmittel, so daß Besitz und die Möglichkeit, ihn zu brauchen, darin vereinigt sind. Das gespeicherte Korn ist für den Bauern Reichtum und Nahrung zugleich. Der Bedeutungsunterschied zwischen Singular und Plural bahnt sich im Altlatein erst an. Vgl. noch P. H. N. G. Stehouwer, Etude sur Ops et Consus, Diss. Utrecht 1956, 53 ff.

[1] Einführung der Ludi Florales im J. 238 Plin. n. h. 18, 286; Ovid (Fast. 5, 329) gibt das Jahr 173, in dem das Fest ständig wurde; Vell. 1, 14, 8 statt dessen d. J. 241, wohl durch einen Rechenfehler. Ov. Fast. 5, 283 ff. Denare des C. Servilius mit der Umschrift Floral. primus (63/62 v. Chr. Sydenham, Coin. of the Roman republic 147, no. 890). In unserer Tradition scheint die Einführung der Spiele mit dem Bau eines Tempels der Flora durch die Aedilen L. und M. Publicius (Tac. Ann. 2, 49) durcheinandergeraten zu sein. Die Spiele sind nach Varro (bei Plin. a.a.O.) auf Weisung der Sibyllinen eingerichtet, was ebenso wie das späte Datum den Verdacht erweckt, daß sich griechische Riten in das Fest eingemischt haben. Wir hören davon, daß man Hasen und Ziegen hetzte (Ov. Fast. 5, 372 Mart. 8, 67, 4), die Aedilen ließen Bohnen und Erbsen unter das Volk werfen (Porph. Hor. sat. 2, 3, 182. Pers. 5, 177 u. Schol.), vielleicht auch in der lückenhaften Stelle Cass. Dio 78, 22, 1 erwähnt). Ferner gehörte das Anzünden von Lich-

verzeichnen, ist zeitlich an dieses Fest angeschlossen. Bei der Sühnezeremonie, die im Hain der Dea Dia von den Arvalen dargebracht wird, wenn Arbeit mit eisernen Werkzeugen verrichtet werden muß, erscheint auch Flora (CIL VI 2099. 32386 u.s.) Über Pomona ist nur aus der Etymologie die Beziehung zu pomum, der Frucht, die man pflückt, zu entnehmen (Varro b. Aug. c. d. 4, 34), obwohl sie nicht nur einen Flamen (oben 37), sondern auch ein altes Heiligtum Pomonal an der via Ostiensis in agro Solonio hatte (Fest. 250 M. 356 L.). Weder Vergil noch Varro im Eingang der Bücher über die Landwirtschaft erwähnen sie. Die spielerische Verwendung seit neronischer Zeit (Calp. buc. 2, 33. Plin. n. h. 23, 1 ff.) ist kein Ersatz. Offenbar war der Kult völlig verschollen, obwohl der Titel eines flamen Pomonalis noch in der Kaiserzeit geführt wird (CIL III suppl. 12732). Und doch muß ihr Kult, wie auch die Entsprechungen in Iguvium (oben 59, 2) lehren, einst große Bedeutung gehabt haben.[1]

In diesem Zusammenhang gehört die dem Iuppiter Dapalis dargebrachte daps, bevor man Hirse, Lauch und Linsen säte (Cat. agr. 132).[2] In Catos Zeit war es ein Krug Wein. An diesem Tage durfte man die Rinder nicht vor den Pflug spannen oder sonst Arbeit verrichten lassen. Die Zeit bestimmt sich dadurch, daß die Aussaat der Hirse zwischen Mitte März und Mitte April erfolgen soll (Colum. 11, 33. Pallad. 4, 3). Offenbar galt es ganz allgemein dem Wettergott, dessen Hilfe man im Frühjahr braucht, wenn die Saaten aus der Erde kommen. Catos Beziehung auf die angegebenen Früchte dient nur der Zeitbestimmung.

15. Weinbau. Gesondert von diesen dem Feldbau im allgemeinen geltenden Bräuchen steht der Weinbau. Es drückt sich darin aus, daß er sich in Italien zwar in sehr alter Zeit, aber doch später eingebürgert hat als der Körner- und Obstbau. Am 11. Oktober wurden die Meditrinalia gefeiert. Die Wortbildung lehrt, daß das Fest nach dem Ort benannt ist, an dem eine Handlung stattfand;[3] der Stamm hat anscheinend keine Entsprechung im Lateinischen, und vielleicht darf man bei der mediterranen Herkunft der Wörter für Wein vermuten, daß auch hier ein nichtindogermanisches Wort

tern zu dem Fest (Ov. a.a.O. 361. Anthol. Lat. 747, 3 R.). Es besteht die Möglichkeit, daß man bei Einrichtung der Ludi ältere Bräuche übernommen hat; Hasen und Ziegen sind für die Gemüsegärten gefährlich, und daß man sie hetzte, kann zunächst ein konkretes, magisches Fortscheuchen gewesen sein; das Werfen von Bohnen und Erbsen hatte schwerlich den Zweck, die Menge zu beschenken, sondern dürfte, wie die Nüsse bei der Hochzeit und die καταχύσματα rituelle Bedeutung gehabt haben. Worauf sich ein Lauf von Leuten, die Blumen trugen (Philostr. ep. 55) bezieht, ist nicht deutlich. Auch die Sitte, daß bei dem Fest Dirnen sich vor dem Volk entblößten (Ov. a.a.O. 349. Lact. inst. I. 20, 10. Tert. spect. 17. Val. Max. 2, 10, 8. Sen. ep. 97, 8), geht schwerlich weit über das 1. Jh. hinauf, für das sie die bekannte Anekdote von dem jüngeren Cato bezeugt, schon weil sie eine ausgebildete Prostitution in Rom voraussetzt. Es empfiehlt sich daher nicht, gerade auf diese Erscheinung weitgehende anthropologische Spekulationen zu bauen.

[1] Vgl. Ehlers, RE s. v. Pomona.

[2] Auch dieser Ritus hat seine städtische Entsprechung; wenigstens gibt es neben dem ländlichen Iuppiter dapalis Rom einen Iuppiter Epulo CIL I 2[2] 988 = VI 36756. Not. Scavi 1934, 214. Vgl. S. 165, 2.

[3] *meditrina ist gebildet wie moletrina, pistrina, latrina, tonstrina, ustrina. Es kann also nach Lage des Festes und Bildung nur den Kelterplatz bedeuten. Schon deshalb ist die Göttin Meditrina (Fest. exc. 123 M. 250 L.) eine Rückbildung der römischen Philologen aus dem Fest, wie Wissowa ausgesprochen hat.

zugrunde liegt. Varro gibt an, daß man an diesem Feste zuerst den neuen Wein kostete, mit dem Spruch novum vetus vinum bibo, novo veteri morbo medeor (L. L. 6, 21. Fest. exc. 123 M. 250 L.). Der Spruch wird alt sein und stellt sich zu den behandelten Zeremonien beim Kosten des neuen Korns (oben 69), wenn er auch vielleicht in der Form entstellt ist[1] wie so viele gedankenlos weitergeführte Sprüche. Sein Zusammenhang mit den Meditrinalia ist allerdings unmöglich; Varro benutzt ihn, um seine Ableitung des Wortes von mederi zu begründen. Deubner (Att. Feste 94, 4) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Genuß des neuen Weins erst an den Vinalia priora am 23. April begann[2] und die attischen Pithoigia verglichen. Ein Anfang Oktober liegendes Fest konnte nur ein Kelterfest sein, bei dem man den neuen Wein beim besten Willen noch nicht trinken konnte. Von einer Gottheit, der das Fest gehörte, verlautet in der Überlieferung nichts. Die Notiz der Fasti Amiterni zu diesem Tage: Feriae Iovi beweist das ebensowenig, wie etwa der Zusatz Veneri zu den Vinalia am 23. April sie zu einem Venusfest macht. So wichtig das Wetter für das Gedeihen der Reben ist, für das Keltern ist es gleichgültig.[3] Im Gegensatz zu einer Anzahl der bisher behandelten Riten wird es sich bei den Meditrinalia von Anfang an um ein gemeinsames Fest der Gemeinde gehandelt haben; das Beispiel der griechischen Stadtstaaten lehrt, daß man zunächst nur einen Kelterplatz für die ganze Gemeinde hatte.

Nicht in der Stadt, sondern draußen in den Weinbergen ist zu allen Zeiten am 19. August das Fest der Vinalia rustica gefeiert worden, wie der Name lehrt (Fest. 265 M. 370 L.). Das Fest galt, wie Verrius Flaccus (Fest. l. c.) ausdrücklich feststellt, Iuppiter, nicht der Venus, die im ältesten römischen Kalender fehlt. Auch die Fast. Allif. verzeichnen zu dem Tage Feriae Iovi. Nach der Lage kann es nur dem Schutz der Weinberge gegen Unbilden der Witterung gegolten haben, die in den letzten Wochen vor der Lese besonders verhängnisvoll sind. Varro (bei Plin. n. h. 18, 289) bezeugt das. Iuppiter ist also hier der Herr des Wetters, der Gewitter und Regen senden kann. Im Gegensatz dazu hat Varro das Fest auf Venus als Schützerin der Gärten bezogen und Iuppiter nur die ersten Vinalia am 23. April gelassen (L. L. 6, 16. r. r. 1, 1, 6. Men. frg. 564 Bchl.). Er beruft sich darauf, daß an diesem Tage die olitores ein Fest feiern. Bestätigt wird Varros An-

[1] So verständlich der Nachsatz veteri novo morbo medeor ist, so seltsam ist der erste Teil. Das von Fowler (R. Fest. 240) verglichene Berühren alter und neuer Ähren bei den Arvalen (oben 66) ist keine Analogie. Dort handelt es sich um eine Kraftübertragung durch Kontakt von der Frucht eines Jahres auf die nächste, hier allenfalls um die Wirkung von altem und neuem Wein auf den Menschen, der ihn trinkt. R. Wünsch (b. Deubner, Neue Jahrb. 27, 1911, 329, 5) hat deshalb vermutet, daß die Formel zunächst lautete: novum vinum bibo, veteri novo morbo medeor und daß erst nach Analogie des zweiten Teils auch der erste ausgestaltet ist. Bei einer im Volksmunde überlieferten Formel, deren Sinn allmählich verlorengegangen war, ist die Möglichkeit durchaus zuzugeben. Aber Plin. n. h. 28, 23 führt unter abergläubischen Praktiken an: Cur ad primitias pomorum haec vetera esse dicimus, alia nova optamus? Entsprechend konnte auch der neue Wein als vetus bezeichnet werden.

[2] Ov. Fast. 4, 780 läßt den Mostsaft (sapa) an den Parilien trinken; das führt ungefähr auf die gleiche Zeit.

[3] Der Versuch von F. Bömer, Rh. Mus. 89, 1940, 12 ff. 91, 1941, 38 ff., Iuppiter als Gott der Meditrinalia zu erweisen, ist verfehlt.

gabe durch Fast. Vall.: Veneri ad Circum Maximum; der dortige Tempel der Venus war kurz nach 295 geweiht worden. Damit ergibt sich, daß später sich an das alte Fest des Weinbaus der Stiftungstag des Tempels und das Fest der Göttin angeschlossen hatten. Beides ist aber zu scheiden, wie daraus folgt, daß Wein nicht in Gärten gezogen wird und zu keiner Zeit im Lateinischen als holus bezeichnet worden ist. Der Zusammenhang des Reifens der Traube mit Iuppiter wird dadurch gesichert, daß der Flamen Dialis an der Weinlese beteiligt ist, die natürlich nicht auf einen bestimmten Tag festgelegt war (Paul. Dig. 2, 12, 4). Er eröffnete sie, indem er inter caesa et porrecta, zwischen Schlachten und Darbietung eines Lammes auf dem Altar, die erste Traube schnitt. Auch in anderen Städten Latiums fiel den Priestern diese Aufgabe zu (Varro L. L. 6, 16). An sich ist der Akt eine Parallele zu der porca praecidanea vor der Ernte an Ceres; nur ist hier, angesichts der stärkeren Macht, die dem Wein augenfällig innewohnt, Schneiden der ersten Frucht und Opfer nicht dem einzelnen Bauern überlassen, sondern jemand anvertraut, der selber besondere Macht besitzt. Endlich an den Vinalia priora am 23. April wird der neue Wein in die Stadt gebracht und gekostet. In diesen Zusammenhang gehört der Spruch vetus novum vinum bibo (oben 75, 1). Hier erst kann von dem Most der neuen Ernte die Rede sein. Wir sahen, daß auch dieses Fest an dem Kosten der Feldfrucht seine Entsprechung hat. Eine von Varro mitgeteilte Inschrift aus Tusculum lehrt, daß es verboten war, den neuen Wein in die Stadt zu bringen, bevor die Vinalia ausgerufen wurden (antequam kalentur Varr. L. L. 6, 16). Daß das Fest angesagt wurde, deutet vielleicht darauf, daß es, wie die meisten Vegetationsfeste, ursprünglich wandelbar war. Es kann aber auch daran liegen, daß eine Bekanntmachung, die alle Weinbergbesitzer erreichen sollte, in alter Zeit nur auf diesem Wege erfolgen konnte.[1]

16. Quellen und Regen. Wohl zunächst an keinen festen Termin gebunden war der Kult der Quellen, der natürlich der konkreten einzelnen Quelle galt.[2] Ihre Kraft zu verstärken, warf man Blumen und Kränze hinein,

[1] Die Überlieferung über die Vinalia ist in alter und neuer Zeit mehr als billig durch Verwechslung der beiden Feste getrübt worden. Durchzukommen ist nur, wenn man die festliegenden Daten auf die ebenfalls ungefähr festliegenden Termine des Weinbaus bezieht. Varro L. L. 6, 16 Vinalia a vino; hic dies Iovis, non Veneris. Huius rei cura non levis in Latio: nam aliquot locis vindemiae a sacerdotibus publice fiebant, ut Romae etiam nunc; nam flamen Dialis auspicatur vindemiam et ut iussit vinum legere, agna Iovi facit et inter caesa et porrecta (proiecta cod.) flamen primus (porus cod.) vinum legit. Varro spricht, wie das in Fortgang zitierte Gesetz von Tusculum zeigt, von den Vinalia priora und führt die Riten der Weinlese nur zur Begründung der Wichtigkeit des Weinbaus an. Aber Fest. exc. 264 M. 370 L. verwechselt die beiden, was noch nicht dazu berechtigt, im erhaltenen Festustext die Verwechslung durch eine mit keiner Lücke im Codex gerechtfertigte Ergänzung hereinzubringen, wie Lindsay (nach O. Müller) tut. Fest. 289 M. 390 L. ist zwar von horti die Rede, aber der Text ist zu zerstört, um eine sichere Herstellung zu gestatten. Die Weinlese lag im September oder Oktober (Varro r. r. 1, 34, 2. Colum. 11, 2, 64. Plin. n. h. 18, 315); die Menologia rustica setzen sie in den Oktober (CIL I² p. 281), das Feriale Campanum (CIL X 3792) auf den 15. Oktober. Daraus ergibt sich der Sinn der Vinalia rustica und der Meditrinalia; für die Vinalia priora bleibt das Kosten des neuen Weins übrig.

[2] Die Heiligkeit aller Quellen bezeugen Frontin aqu. 4, 2. Serv. Aen. 7, 84; vgl. Sen. ep. 41, 3. Das Hineinwerfen von Gaben Plin. ep. 8, 8, 2. Sen. nat. qu. 4, 2, 7.

später wohl auch Geldstücke, ein Brauch, der bis auf den heutigen Tag dauert. Das Staatsfest der Fontinalia am 13. Oktober hat wohl zunächst nur diesen Brauch auf die Zeit fixiert, in der die Quellen nach der sommerlichen Dürre wieder alle Wasser führen. Das Heiligtum, das C. Papirius Maso nach dem Feldzug in Corsica 231 v. Chr. für Fons errichtete (Cic. nat. deor. 3, 52), galt, wie man bisher übersehen hat, der Quelle, deren Entdeckung beim Vordringen in das felsige Innere das Heer vor Verlusten bewahrt hatte (Zonar. 8, 18, 14), also wieder zunächst einer einzelnen.[1]

Natürlich sind sie vielfach mit Individualnamen bezeichnet. Ein fons Scaurianus lag beim Aventin (CIL VI 164 cf. 30705). Vor der porta Capena lag die Quelle der Camenae (Liv. 1, 21, 3. Iuven. 3, 10 ff.), deren Wasser berühmt war (Vitr. 8, 3, 1). Aus ihr holten die Vestalinnen das Wasser für den Vestatempel (Plut. Num. 13). Die Antiumfasten erwähnen zum 13. August ein Opfer Camenis. Die kaiserzeitlichen Kalender kennen es nicht mehr. Nach Varro (Serv. auct. Bucol. 7, 21) brachte man ihnen Wasser und Milch dar. Wenn man darauf bauen darf, handelt es sich um einen magischen Akt, der die Quelle stärken sollte, denn sonst ist die Darbringung von Wasser unerhört. Die Zeit im Hochsommer würde dazu passen.[2]

In diesen Kreis gehört auch Iuturna, die Quelle auf dem Forum. Das Wort ist mit einem Suffix gebildet, mit dem auch sonst Orts- und Flußnamen meist etruskischer Herkunft gebildet werden.[3] Der Brunnen erhielt

CIL XI 4123 ex stipe quae ex lacu V[elino e]xempta erat. Pro salute Augusti wirft man Münzen in den lacus Curtius (Suet. Aug. 57, 1). Münzfunde in Quellen sind häufig. Weihungen an sie gelten immer einer einzelnen, auch wenn der Plural dasteht, wie CIL III 1566. Fontibus calidis vgl. CIL V 4938. Weihungen aus Rom CIL VI 153–156, 166. Pietrangeli, Stud. in onore di Calderini e Paribeni I, 1956, 251: Magistri Fonti. CIL I² 1792. Eine Weihung an Albula CLE 3, 2035. Die Inschriften aus Dalmatien Fonti perenni (CIL III 10462. Ant. Inschr. aus Jugoslawien I, Zagreb 1938, 223) scheinen mit dem Mithraskult zusammenzuhängen. Vgl. noch R. Wünsch, Strena Helbigiana, 1900, 341.

[1] Varro L. L. 6, 22. Fest. exc. 85 M. 201 L. Das Heiligtum lag nach dem Zeugnis des Kalenderrests CIL VI 32493 zum 13. Oktober Fonti extra p[ortam] außerhalb der Stadt, vielleicht vor der porta fontinalis. Eine ara Fontis auf dem Ianiculum erwähnt Cic. leg. 2, 56. Der Gott Fontus in Rom dankt seine Existenz wohl nur dem Ausfall eines s in der Pariser Handschrift des Arnobius 3, 29, wo patrem Fonti<s> zu lesen ist (so schon Meursius). Die umbrische Fonta (oben S. 60) rechtfertigt die Wortbildung für das Lateinische nicht. Daß bei dem Sühnopfer der Arvalen auch Fons zwei Hammel erhält (Henzen, Act.Arv. 146), wird sich daraus erklären, daß in dem Hain der Dea Dia eine Quelle floß.

[2] Ganz anders Serv. Aen. 1, 8: his (Musis) Numa aediculam aeneam brevem fecerat quam postea de caelo tactam et in aede Honoris et Virtutis conlocatam Fulvius Nobilior in aedem Herculis transtulit, unde aedes Herculis et Musarum appellatur. has alii virgines perhibent, nam ideo et porcam eis sacrificari aiunt. Ob irgend etwas von diesen sehr präzisen Angaben sich noch auf die Quellgottheiten bezieht, ist mehr als fraglich. Für Fulvius Nobilior stand die Gleichsetzung der Camenae mit den Musen bereits ebenso fest wie für seinen Schützling Ennius. Livius Andronicus hatte die Musen Camenen genannt nach dem Musenquell Hippokrene, der im 3. Jh. durch Kallimachus (frg. 2 Pf.) modern geworden war. Waszink (Class. et Mediaeval. 18, 1956, 139) nimmt an, daß carmen eingewirkt hätte, was kaum zwingend ist. Eher denkt man an cascus, vgl. Varro L. L. 7, 28 veteres Casmenae cascam rem volo praefari. Etruskischer Ursprung (Sommer, Krit. Erläuterungen 84) ist bei einem Quellnamen so gut möglich wie bei Rom selbst. Nur die Etrusker, die die Musen Camenae nannten (Macrob. Somn. 2, 3, 4), müssen den Namen aus lateinischer Literatur übernommen haben.

[3] Volturnus, Vaternus, Liternum, Minturnae. Eine kaiserzeitliche Inschrift gibt die Form Diuturna (CIL VI 3700=30951), was angesichts der einhelligen Schreibung der älteren Inschriften (CIL VI 36806 viel-

im Ausgange der Republik oder zu Beginn der Kaiserzeit eine neue Einfassung (CIL VI 36807). Wenn auf eine korrupte Serviusstelle Verlaß ist, brachte man auch ihr Wasser dar, um die Kraft der Quelle zu stärken.[1] Sie hatte auch einen Tempel auf dem Marsfelde, wo die Aqua Virgo endete (Ov. Fast. 1, 463), der am 11. Januar geweiht war (Fast. Ant.). Er war von einem Lutatius Catulus errichtet (Serv. auct. Aen. 12, 139). Der Anlaß ist unbekannt. Ob die Angabe des Servius, daß von denen qui artificium aqua exercent, ihr ein Fest Iuturnalia gefeiert wurde, sich auf die Quelle am Forum oder auf den Tempel bezog, wissen wir nicht. Varro (L. L. 5, 71) weiß zu berichten, daß das Wasser heilkräftig war, was zutreffen könnte, obwohl er es zur Stütze seiner Etymologie a iuvando anführt. Wir wissen nur, daß im 4. Jh. n. Chr. am lacus Iuturnae die Amtsräume der städtischen Wasserversorgung lagen.[3]

Neben diesen regelmäßigen Begehungen stehen außerordentliche in Zeiten besonderer Not. Bei anhaltender Dürre zog man einen vor der Porta Capena gelegenen Stein in die Stadt, der lapis manalis hieß. Der Brauch war später verschollen; die Zeremonie hieß Aequelicium (Fest. exc. 2 M. 94 L.). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es sich um eine magische Begehung handelt. Es ist ein verbreiteter Glaube, daß im Regen und Gewitter Steine herabfallen und daß man mit ihrer Hilfe wieder Regen und Gewitter herbeizwingen kann. Etwas Derartiges liegt hier zugrunde, aber da wir von den Einzelheiten, die man zur Zeit unserer Gewährsmänner wohl nicht mehr kannte, nichts erfahren, läßt sich auch nichts Genaueres sagen.[4] Später

leicht noch republikanisch) nur eine archaisierende Schreibung oder ein Versuch ist, sie etymologisch mit diuturnus zusammenzubringen. Deubner, Neue Jahrbb. f. klass. Phil. 9, 1902, 383. Kosmas u. Damian 56, 1. Cic. Cluent. 101 ist der Name nur Ortsbezeichnung.

[1] Serv. auct. Aen. 12, 139 huic fonti per aquam †iruminopium sacrificari solet. Aqua wird man wegen der Parallele zum Camenenquell nicht ändern; man möchte etwa schreiben: aqua per imbrium inopiam. Die ebenda vorgetragene Behauptung, der Name hätte ursprünglich einer Quelle am Numicus gehört, ist aus der Vergilexegese herausgesponnen, da die Schwester des Turnus nicht gut die Nymphe des römischen Forums sein konnte.

[2] Das Pränomen ist nicht überliefert. Man denkt meist an den Konsul von 242 (zuletzt Münzer, RE v. Lutatius 4 Sp. 2071, der die Unsicherheit betont). Aber man wird eher an den Sieger von Vercellae oder seinen Sohn denken; von beiden ist eine umfassende Bautätigkeit bezeugt, von dem Konsul 102 v. Chr. ein Tempel der Fortuna gerade auf dem Marsfeld (unten S. 179). Die Fast. Arv. lassen das Opfer Iuturnae et Nymphis in campo gelten (CIL I² p. 327). Damit möchte man die aedes Nympharum verbinden, die in den von Clodius verursachten Krawallen verbrannt war (Cic. Parad. 4, 31). Die aqua Virgo war erst 19 v. Chr. erbaut (Front. aqu. 10). Sie kann also nicht der Anlaß für den Tempel gewesen sein; eher mochte ihre Mündung an einen schon vorhandenen Wasserlauf anschließen, dem der Tempel der Quellgottheiten galt. Juturna kann später hinzugetreten sein; Cicero nennt nur die Nymphen, die Antiumfasten haben zum 11. Januar keinen Zusatz in campo.

[3] Vgl. Huelsen, RM 17, 1903, 67 ff. D. Vaglieri, Bull. Comm. 31, 1903, 166 ff. Ein servus publicus ad Iuturna CIL VI 37176.

[4] Fest. 128 M. 255 L.: Manalem vocabant lapidem etiam petram quandam quae erat extra portam Capenam . . . quam cum propter nimiam siccitatem in urbem pertraherent, insequebatur pluvia statim eumque quod aquas manaret, manalem lapidem dixere. Varr. ap. Non. 547: manalis lapis appellatur in pontificalibus sacris qui tunc movetur cum pluviae exoptantur; ita apud antiquissimos manale sacrum appellari quis non noverit? Serv. Aen. 3, 175. Fest. exc. 2 M. 94 L. Aquelicium dicitur cum aqua pluvialis remediis quibusdam elicitur, ut quondam . . . manali lapide in urbem ducto. Festus scheidet diesen Lapis manalis mit etiam ausdrücklich von dem

scheint man den Ritus auf Iuppiter bezogen zu haben. Auf dem Aventin, außerhalb des alten Pomerium, lag ein Altar des Iuppiter Elicius. Eine neuere Vermutung bringt ihn mit dem Regenstein in Verbindung, was wegen des Namens wahrscheinlich ist.[1] Iuppiter Pluvialis als Spender des Regens erscheint, von Dichterstellen[2] abgesehen, auf einer Inschrift aus Unteritalien (CIL IX 324). Jedenfalls scharf von dem Regenstein zu scheiden ist die Bittprozession um Regen, die später Nudipedalia hieß. Ihr Ziel war nicht der Altar auf dem Aventin, sondern das Kapitol. Die Frauen zogen barfuß mit gelösten Haaren, die Magistrate ohne Prätexta und mit umgekehrten Fasces zum Iuppitertempel, um Regen zu erflehen (Petr. 44. Tert. apol. 40, 14. ieiun. 16, 5). Hier ist einmal deutlich, wie eine alte magische Zeremonie durch neue Formen der Religiosität verdrängt wird. Von einem Mitführen des Steines verlautet nichts mehr, und Tertullian hätte sich diesen Zug nicht entgehen lassen, wenn er ihn in seiner Quelle gefunden hätte.

17. Iuppiter und Veiovis. Der alte Gott der Himmelshelle, dessen Name bei den Indern noch appellativisch verwendet wird, ist überhaupt bei den Römern zum Wettergott geworden. Seine alten Kultstätten liegen auf Bergeshöhen. Auf dem Esquilin, genauer auf der westlichen Kuppe des Oppius, wurde er in einem Buchenhain verehrt und hieß danach Iuppiter

angeblichen „Manenstein“, mit dem er auch tatsächlich nichts zu tun haben kann; der Regen kommt nicht von den Manen, und ein ostium Orci, wie er diesen definiert, kann man nicht in die Stadt schleppen. Noch weniger hat damit das aquaemanale genannte Waschbecken für die Hände beim Essen zu tun (Varro b. Non. a.a.O.), das nach Ausweis der Nebenformen aquiminale, aquiminarium (Dig. 33, 10, 3, 3. 34, 2, 12. 21, 2) kurzes a hatte, also zu manus Hand gehört. F. Bömer, ARelW 23, 1936, 270, Glotta 26, 1938, 1 mißversteht manale sacrum bei Varro. Den Glauben an im Regen herabfallende Steine, die wieder Regen erzeugen können, erwähnt nach seiner griechischen Quelle Plin. n. h. 37, 176 cf. 150. Von irgendwelchen weiteren Riten, etwa dem Begießen des Steines mit Wasser, hören wir nichts, wenn auch manalis darauf führt. Zur Bedeutung ist aqua manalis = perennis (oben 67, 2) zu vergleichen. Usener (Rh. Mus. 60, 19, 1) hat angenommen, das Ziehen des Steines solle das Geräusch fernen Donners eines heranziehenden Gewitters nachahmen. Da die Quellen nur von einem Hereinziehen des Steines in die Stadt reden, nichts davon, daß er etwa durch die Stadt gezogen wurde, bleibt das bloße Vermutung. Die Verwendung immer des gleichen Steins führt darauf, daß man gerade ihm besondere Fähigkeit zuschrieb, Regen herbeizuführen. Die Lage an einem ganz zufälligen Ort deutet auf ein Meteor, das man liegen ließ, wo man es fand. Vgl. Samter, ARelW 21, 1922, 317, der aber von animistischen Theorien nicht loskommt. Fiedler, Antiker Wetterzauber (Würzb. Stud. z. Altertumswissensch. 1) 1931, 65. Wissowa, Myth. Lex. II 2308.

[1] Gilbert. Topogr. v. Rom II 154. Aust, Mythol. Lex. II 657, der auch über die von Valerius Antias frg. 6 (Arnob. 5,1) erfundene törichte Geschichte, wie Numa den Göttern Faunus und Picus das Geheimnis der Blitzsühne abzwang (frei nach der Proteusepisode der Odyssee) richtig urteilt. Die Blitzlehre gehört der Disciplina Etrusca an, mit der nur Fulgent. ant. serm. p. 112, 14 Helm den Ritus in Verbindung bringt. Samter a. Anm. 1 a.O. möchte Iuppiter von dem lapis manalis trennen, weil der Flamen Dialis mit der Zeremonie nichts zu tun hat, was eben zeigt, daß Juppiter hier sekundär ist. Verfehlt ist der auf Antias beruhende Versuch von M. Ayer Rubins, Mem. Am. Ac. 10, 1932, 85, Elicius zu dem Gott zu machen, dem man die Offenbarung der Riten entlockt.

[2] Tib. 1, 7, 26. Stat. Theb. 4, 765. Carmen de mens. 46 (Anth. Lat. 395). Die Dichterstellen könnten Übertragung aus dem Griechischen sein, die Inschrift hat ihr Gegenstück in Weihungen an Iuppiter Serenus (CIL VI 431. 433; XI 6312), sichert also die ohnehin selbstverständliche Beziehung des Gottes zu Regen und klarem Himmel. Die Identifizierung mit dem Himmel tritt zwar erst bei den Dich-

Fagutalis.[1] Der Viminalis hieß nach einem Iuppiter Viminus (Varro L. L. 5, 51. Fest. 376 M. 465 L., vgl. CIL VI 33962), ferner gab es einen Iuppiter Caelius (CIL VI 334). Auf dem Quirinal lag später das sogenannte Capitolium vetus (Varro L. L. 5, 158); die Kapelle könnte an die Stelle eines alten Iuppiterkults getreten sein. Vor allem aber ist das Kapitol Stätte eines alten Iuppiterkultes gewesen. In dem kapitolinischen Tempel befand sich vor der Kultstatue ein Altar, über dem das Dach eine Öffnung hatte. Die spätere Zeit erklärte ihn als Altar des Terminus und fand die Begründung dafür, daß er an dieser Stelle stand, in der Unverrückbarkeit des Grenzsteins. So hätte er sich der Exauguration widersetzt, als alle übrigen Altäre an der Stätte dem Bau des kapitolinischen Tempels weichen mußten.[2] Nun gibt es in alter Zeit keine Altäre des Terminus, sondern nur den Kult des Grenzsteins (oben 64); es ist nicht zu sehen, welcher Art die Grenze gewesen sein sollte, die damals mitten über das Kapitol lief. Es gab weder privates Bodeneigentum auf dem Kapitol, noch ist denkbar, daß dort irgendeinmal die Stadtgrenze gelegen hätte. Dagegen ist es einleuchtend, daß man den neuen Tempel an einer Stelle errichtete, die schon vorher dem Iuppiter heilig war.[3] Die Lage der Kultstätte unter freiem Himmel entspricht der der übrigen Hügelkulte Iuppiters. Sie findet sich auch bei Iuppiter Fulgur (81, 1) und bei dem Tempel des Dius Fidius (Varr. L. L. 5, 66). Dem Wesen des Gottes entspricht, daß Iuppiter alle Iden als die Tage, an denen es Tag und Nacht hell ist, geweiht sind. Im staatlichen Kult wird an diesen Tagen die ovis idulis, ein weißes Schaf, über die via Sacra zum Kapitol geleitet und dort durch den Flamen Dialis geopfert.[4] Die Stiftungstage von Iuppitertempeln liegen vorzugsweise an den Iden (13. Sept. Iuppiter Optimus Maximus, 13. April Iuppiter Victor, 13. Iuni Juppiter invictus).

tern auf (Hor. c. 1, 1, 25. 22, 20. 3, 10, 7 usw.), hat aber für Zeus keine Parallele und zeigt, wieviel mehr die Römer geneigt waren, den Gott mit seinem Element gleichzusetzen. Iuppiter Fulgur lehrt das gleiche. Die oskischen Weihungen iúveí flagiúí (Vetter 94. 108. CIL X 1571, dazu die späte Vulgärform Iovi Flazzo X 1571, Neapel) hält man besser mit Vetter fern, da eine Beziehung zum Blitz weder etymologisch noch durch die Umstände der Weihung gegeben ist.

[1] Varro L. L. 5, 152. Fest. exc. 87 M. 204 L. Plin. n. h. 16, 37. CIL VI 452. Außerhalb Roms kennen wir vor allem den Höhenkult des Iuppiter Latiaris auf dem Monte Cavo (unten § 42), Iuppiter Ciminius, der zum Mons Ciminius gehört (CIL XI 2688), Tifatinus (Tab. Peut. 6, 4, vgl. Mommsen zu CIL X p. 366) und vielleicht Vesuvius (CIL X 3806); einen Juppiterkult auf dem Mons sacer erwähnt Fest. 318 M. 414 L.; bei Iuppiter Apenninus kann man zweifeln, denn eine Weihung ist zwar an der Stelle gefunden, wo die via Flaminia den Apennin schneidet (CIL XI 5803), aber es gibt auch Votivinschriften außerhalb Italiens an ihn (CIL III S. 12576. VIII 7961). Für Iovis Cacunus (CIL VI 371. IX 4876) beruht die Zuweisung zu diesem Vorstellungskreis nur auf der modernen und unsicheren etymologischen Verbindung mit cacumen (vgl. Aust, RE s. v.). Den Iuppiter Culminalis in Noricum und Pannonien (CIL III 3328. 4032. 4115. 5186. S. 10303. 11673 u.s.) muß man fernhalten, da er sicher römische Benennung für einen fremden Gott ist.

[2] Cato Orig. frg. 24 Peter. Liv. 1, 55, 3. Dion. Hal. 3, 69, 5. Ov. Fast. 2, 669. Serv. Aen. 9, 446 u. s.

[3] Bereits Wissowa (Myth. Lex. s. v. Terminus 381) hat hervorgehoben, daß die Öffnung im Dach nicht zum Kult des Terminus, sondern des Juppiter gehört. Die Beziehung des Steines auf den Juppiterkult ist erkannt von A. Kirsopp Lake, Class. Philol. 31, 1936, 72.

[4] Macrob. 1, 15, 14 ff. Varro L. L. 5, 47. Fest. 290 M. 392 L. Fest. exc. 104 M. 227 L. Ov. Fast. 1, 56. 587. Plut. Qu. Rom. 269 d. Lyd. mens. 3, 10 p. 47, 9 W.

Der Wettergott wird auch in Iuppiter Fulgur verehrt. Das Alter dieser Vorstellung bezeugt der Beiname Leucesie für den blitzsendenden Gott im Saliarlied, der an dem oskischen Lucetius seine Entsprechung hat (Serv. Aen. 9, 570. Macrob. 1, 15, 14. Naev. frg. 56 Morel. Fest. exc. 114 M. 239 L.). Natürlich ist der Ort und der Mensch, der vom Blitz getroffen ist, tabuiert. Ein altes Gesetz gebot, den Menschen auf der Stelle zu bestatten, wo man ihn fand.[1] Für den Ort entspricht dem die Gewohnheit, den Blitz zu „bergen“ (condere), d. h. die Stelle, wo er eingeschlagen hatte, durch vier Steine mit einem Giebeldach zu umfrieden und dem profanen Gebrauch zu entziehen.[2] Die Scheidung in Tag- und Nachtblitze, fulgur dium und summanium (CIL VI 30880. Pietrangeli a. Anm. 2 a.O.) gehört jedenfalls erst pontifikaler Spekulation an (unten § 71).

Iuppiter ist dem römischen Bauern der Gott, der das Wetter schickt, das er braucht, mag es nun Sonnenschein oder Gewitter sein. Es scheint, als ob die gegensätzliche Funktion sich in einer besonderen Gottheit abgespalten hat. Veiovis kann dem Wortsinn nach nur der Iuppiter sein, der das, was man von dem Gott erhofft, schlecht erfüllt,[3] der die auf ihn gesetzten

[1] Fest. 178 M. 295 L. Die Lesung si hominem fulminibus occisit hat Schwyzer, Rh. Mus. 76, 433, gerechtfertigt. Zu dem Nachsatz ne supra genua tollito Philol. 87, 1932, 270. Die Bestattung an Ort und Stelle bezeugt noch Artem. on. 2, 9 p. 95 H. Auf Blitzabwehr für die Bäume bezieht sich Serv. auct. Aen. 10, 432 capillor dicitur, cum auspicato arbor capitur et consecratur Iovi Fulguri. Man weiht dem Gott einen Baum, damit er die übrigen verschont. Das unbekannte Verbum capillari dürfte zu capere gehören, aber die Bildung ist unklar und ob die Überlieferung richtig ist, fraglich. Iuppiter Fulgur hatte einen Tempel auf dem Marsfeld (CIL I² p. 331), dessen Alter unbekannt ist. Die Arvalen brachten ihm am 7. Oktober ein Opfer. Vitruv (1, 2, 5) kennt aedificia für Iuppiter Fulgur, die oben offen waren. Aus Italien haben wir nur eine Weihung an ihn CIL XI 4172. Aber vielleicht gehört in diesen Kreis die archaische Inschrift CIL I 2² 20, in der zwei Prätoren pro po[plod]| ... ti Diove dede[re]. Mommsens Ergänzung [Di]ti ist sachlich unbefriedigend und zu kurz, Garruccis [vicesima par]ti zu lang, aber [Tonan]ti füllt die Lücke genau. Daß erst Augustus Iuppiter Tonans einen Tempel gebaut hat (Suet. Aug. 29, 1. 91, 2), spricht nicht dagegen. Ein Donnerschlag in der Volksversammlung konnte zu jeder Zeit den Prätoren Anlaß für eine Weihung geben. Iove fulgente tonante war Auguralformel (Cic. n. d. 2, 65). Bei den kaiserzeitlichen Weihungen aus den Provinzen muß unsicher bleiben, wieweit es sich um Übersetzung des damals beliebten Zeus Bronton handelt (CIL XII 1807. Iovi Fulmini BCH 47, 1923, 69, Mazedonien; I. O. Fulgori deo Bull. Arch. Com. trav. hist. 1924 p. XXXVI, Africa). Auch für Beiworte wie fulminaris (CIL V 2474), Fulgurator entfällt der größere Teil der Belege auf die östliche Reichshälfte (CIL III 821. 1596. 1677 usw.).

[2] Solche Blitzmale mit der Inschrift fulgur conditum sind zahlreich erhalten. Eine Liste Maiuri, Atti Accadem. Napoli 21, 1941, 68, 1; Nachträge Pietrangeli, Bullet. Mus. Imp. 13, 1942, 54. Atti Pontif. Accad. 25, 1951, 39. Ant. Inschriften aus Jugoslavien I, Zagreb 1938, no. 169 ein besonders gut erhaltenes Beispiel. Abb. 5. Anscheinend hat man später solche Male auch Iuppiter geweiht: CIL XI 4172 (Terni) Iovi fulmini fulguri tonanti [L.] Rustius L. f. [C]aepio pont. ex s. c. dicavit. Dagegen ist das puteal Libonianum oder Scribonianum auf dem Forum (Platner-Ashby, Topogr. Diction. 434) eine Brunneneinfassung gewesen; es war rund, nicht viereckig. Vgl. noch Diephuis, Naturkräfte und ihre Verehrung in der altrömischen Religion, Diss. Utrecht 1941, 101 ff.

[3] Für die Vorsilbe ve- pflegt man sich noch immer mit der Definition des Gellius (5, 12, 10 aus Varro?) zu behelfen: et augendae rei et minuendae valet (z. B. Hofmann-Walde s. v., unmittelbar aus Georges). Das ist nicht zutreffend, vesanus ist = male sanus, vegrandis, was schlecht gewachsen ist (Marx zu Lucil. frg. 631), vecors, wessen cor nicht in Ordnung ist, vescum quod male edit (was die Verbindung mit vescor unmöglich macht). Andere Belege gibt es nicht. Immer bedeutet es, daß die in dem Wortstamm ausgedrückte Funktion schlecht oder in unerwünschter Weise erfüllt wird. Danach kann Ve(d)iovis nur ein Iuppiter sein, der die

Erwartungen enttäuscht. Vielleicht war es anfangs nur ein zweiter Name des Gottes, der später selbständig wurde. Einen Tempel hat er erst 192 in der Einsattelung zwischen Kapitol und Burg erhalten.[1] Er beging seinen Stiftungstag an den Nonen des März; die Kultstatue aus Zypressenholz[2] stellte ihn jugendlich dar nach einem verbreiteten etruskischen Iuppitertypus; nach Ovid war er ohne Blitz (Fast. 3, 437), nach Gellius (5, 12, 11) hielt er Pfeile in der Hand, die sehr wohl ein Blitzbündel gewesen sein können.[3] Neben dem Bild stand eine Ziege. Deswegen deutet Gellius den Gott als Apollon; andere setzten ihn mit Dis Pater-Pluton gleich.[4] Die Deutung auf einen „unterirdischen Zeus“ ist ausgeschlossen; die alte römische Religion kennt keinen Herrn der Unterwelt, und die jugendliche Bildung der Kultstatue spricht ebenso dagegen wie die Lage des Tempels

von diesem erwartete Funktion, günstiges Wetter zu senden, schlecht erfüllt, also ungünstiges sendet. Etruskischen Ursprung des Worts bestreitet Koch, Der röm. Iuppiter 67, mit Recht.

[1] Ov. Fast. 3, 429. Vitruv. 4, 8, 4. Der Tempel des Veiovis auf der Tiberinsel gehörte nach der überwiegenden Überlieferung dem Iuppiter Ov. Fast. 1, 293. Vitr. 3, 2, 3. Verwirrt sind die Angaben des Livius. Er nennt 34, 53, 7 einen Iuppitertempel in insula; 35, 41, 8 läßt er denselben Mann zwei Iuppitertempel auf dem Kapitol weihen, beidemal bezieht er sich auf das gleiche Gelübde 31, 21. Liv. 31, 21, 12 ist der Name erst durch eine jetzt aufgegebene Konjektur Merkels hineingebracht. Dagegen verzeichnen die Fast. Praen. zum 1. Januar Vediovi in insula, die Antiumfasten Vediovi. Die Diskrepanz erklärt sich wohl aus der ursprünglichen Identität beider. Der Tempel auf dem Sattel des Kapitols hatte seinen Stiftungstag am 7. März (CIL I² p. 311. Fast. Ant.); der Tag war dies fastus, was für einen Unterweltsgott nicht paßt. Über die Ausgrabung der Tempelreste inter duos lucos Colini, Boll. Comm. 70, 1942, 5 ff. Colini hat erkannt, daß die Inschrift CIL I 2² 658 C. Fanni(us) M. f. cos. de sena(tus) sen(tentia) dedit dem Veiovis galt (a.a.O. 41).

[2] Auch daraus hat man den „chthonischen“ Charakter des Veiovis folgern wollen. Aber selbst Iuno Regina erhält duo signa cupressea, Liv. 27, 37, 12.

[3] Plin. n. h. 16, 216. Ein jugendlicher Gott, der den Blitz hält, erscheint auf Münzen, Sydenham, Rom. rep. Coinage 564. 732; vgl. 721 (1. Jh. v. Chr.). Abb. 21 a. Die bei den Ausgrabungen gefundene Marmorstatue Abb. 19 kann erst nach dem Brande von 80 n. Chr. die aus Zypressenholz ersetzt haben, da Plinius von dieser als noch zu seiner Zeit erhalten spricht. Dem Stil nach gehört sie ins 2. Jh. Sie zeigt eine apolloähnliche Bildung; der Gott ist nackt, mit auf die Schultern fallenden Locken, der Mantel liegt auf der Schulter und ist um den linken Arm gewickelt, der rechte und die linke Hand fehlen, so daß die Frage nach dem Attribut nicht zu entscheiden ist. Die Auffassung ist griechisch, aber der Typus ist aus Etrurien übernommen; dort gibt es jugendliche, durch die Beischrift Tinia gesicherte Iuppiterdarstellungen auf Spiegeln seit dem Ende des 4. Jh. (z. B. Oest. Jh. 27, 1932, 158 f.). Sie beweisen, daß nur zwei verschiedene Iuppitertypen als Veiovis und Iuppiter differenziert sind. Servius (Aen. 7, 799) berichtet von einem Iuppiter puer, der als A(n)xurus in Tarracina verehrt wurde. Dort ist mit etruskischen Kulteinflüssen zu rechnen, wie das Heiligtum der Feronia zeigt (unten § 56). Aber die Münzen des C. Vibius Pansa (Sydenham 947/48) stellen den durch die Beischrift gesicherten Gott unbärtig und jugendlich, aber erwachsen dar. Abb. 14. Die Angabe des Servius ist also ein Versehen. C. Koch, der römische Iuppiter 1937, möchte aus dem Unterschied der Kultbilder einen Wesensunterschied erschließen, gibt aber S. 70 die Identität halb zu („Iuppiter und wieder doch nicht Iuppiter“).

[4] Neben Dis pater und den Manen erscheint Veiovis in der apokryphen Devotionsformel, die Macrobius (3, 9, 10) über Sammonicus Serenus einem Furius entnimmt, ebenso bei Mart. Cap. 2, 166. Die Formel ist für römische Religion unverwendbar; die Verwüstung einer feindlichen Stadt ging Dis Pater (der kein altrömischer Gott ist) und die Manen zu keiner Zeit etwas an. Ihr Inhalt zeigt, daß sie nicht etwa mit der Fluchformel identisch ist, die über die Stätte des zerstörten Karthago gesprochen ist, denn hier wird noch mit dem karthagischen Heer gerechnet. Die Angabe des Gellius (5, 12, 12) immolatur (Veiovi) ritu humano capra ist ein Autoschediasma, weil neben der Statue eine Ziege stand. Weder darf das Attribut einer Statue auf das Opfertier gedeutet

auf dem Kapitol. Ein Vergleich mit dem unterirdischen Altar des Dispater kann den Unterschied zeigen. Auch daß das iulische Geschlecht ihm in Bovillae einen Altar weiht (CIL I 2² 1439) spricht gegen diese Deutung; von einer besonderen Beziehung der Iulier zur Unterwelt verlautet nichts. Volle Sicherheit über das Wesen des Gottes ist mit unserem Material nicht zu gewinnen.

18. Hirtenfeste. Neben die Sorge für die Feldfrucht tritt für den Bauern die für das Vieh. Einmal im Jahr bringt er pro bubus uti valeant dem Mars und dem Silvanus ein Opfer, dessen Altertümlichkeit sich aus den Gaben, Spelt, Speck Fleisch und Wein, ergibt (Cat. agr. 83). Es wird draußen im Walde dargebracht, wo die beiden Götter zu Hause sind. Mars ist hier, wie im Arvalliede, der Herr der Welt jenseits der Siedlung, und neben ihn tritt Silvanus, der die Beziehung zum Walde im Namen trägt.[1] Die Sommerweide des Viehs liegt hauptsächlich im Bergwalde (Varro r. r. 2, 1, 16 ff.). Darum treffen wir noch in der Kaiserzeit Weihungen von saltuarii an Silvanus (CIL V 2383. 5548. IX 3421. X 1409). Die Anwesenheit von Frauen bei dem Opfer war untersagt, zunächst wohl einfach, weil das Hüten des Viehs auf der Bergweide Männersache war; aus dem usus ist dann ein Tabu geworden.[2]

Ein anderer Name für die gleiche Macht ist Faunus. Die Gleichsetzung mit Silvanus ist freilich erst ganz spät bezeugt (Orig. gent. Rom. 4, 6), aber die Funktionen der beiden decken sich.[3] Auch Faunus ist Beschützer der

werden, noch spielt die Ziege im römischen Totenkult eine besondere Rolle; wohl aber wird sie z. B. Apollo geopfert (Liv. 25, 12, 13, daraus Macrob. 1, 17, 29). Seine eigene Stilisierung verrät sich auch in der schönen archaischen Vokabel humano ritu, die er ohne Empfindung für ihren eigentlichen Sinn braucht. Das Wort kann immer nur das Opfer für einen (toten) Menschen im Gegensatz zu den Göttern bezeichnen (Fest. exc. 103 M. 225 L., dazu, was ich an griechischen Parallelen zu Hesych α 5160 zusammengestellt habe). Auf einen Gott ist es nicht anwendbar. Er verwendet es, weil er glaubte, es hieße chthonisch schlechthin.

[1] Silvanus, der im offiziellen römischen Staatskult nicht vorkommt, ist in der Kaiserzeit bei der Unterschicht besonders beliebt. Seine Verehrung in den illyrischen Provinzen und auf dem Balkan gilt wohl einem einheimischen Gott, den man mit lateinischem Namen bezeichnete. Als sanctissime pastor wird er in dem Gedicht CLE 250, 1 angeredet, wo aber schon die Gleichsetzung mit Pan hereinspielt. Er ist dann zum Gott der Parks und Gärten geworden. Schon Plaut. Aulul. 674. 766 scheint Πανὸς ἄντρον des Originals mit Silvani lucus wiederzugeben. Das inschriftliche Material ist zusammengestellt bei v. Domaszewski, Abh. z. röm. Relig. 1909, 58 ff. R. Peter im Myth. Lex. s. v. Silvanus [Cumont, Et. Syr. 162. Nock].

[2] Mit diesem Ausschluß der Frauen möchte man CIL VI 579 zusammenbringen: Imperio Silvani ne qua mulier velit in piscina virili descendere; si minus, ipsa de se queretur. hoc enim signum sanctum est. v. Domaszewski, Abh. z. röm. Rel. 69, vergleicht dazu Iuven. 6, 47, wo die sich als Männer gebärdenden Frauen dem Silvanus opfern.

[3] Ob man zwei Namen für denselben Gott annehmen muß, oder verschiedene Götter desselben Machtbereichs, wird sich nach dem oben über die Geburtsgottheiten Bemerkten (S. 52) nicht entscheiden lassen. Die antike Ableitung des Namens von favere, die einen Euphemismus voraussetzt (Serv. Georg. 1, 10. Labeo b. Macrob. 1. 12, 22), hat v. Blumenthal, Hesychstud. 1930, 38, durch die Verbindung mit Hes. ϑαῦνον· ϑηρίον ersetzen wollen. Er möchte das Wort als Tier, speziell als Wolf deuten. Diesen Sinn hat der Stamm nur im Phrygischen, und da im Lateinischen das idg. Wort für Wolf erhalten ist, ist ein zweites Wort dafür nicht wahrscheinlich. Die Grundbedeutung des Stammes ist Würger; es müßte auf einen Albdämon gehen, aber diese Bedeutung des Faunus ist erst im 4. Jh. n. Chr. belegt (Pelagon. 31), mithin eine späte Umformung. Vgl. Gnomon 26,

Herden, dem die einzelnen ländlichen Gemeinden ein Fest feiern; in Mandela lag es am 5. Dezember (Hor. c. 3, 18, 10), offenbar an der Grenze zwischen aestiva und hiberna pastio (Varro, r. r. 2, 2, 9). Dem Gott, dessen Wohnsitz der Bergwald ist, schreibt man auch gelegentliche geheimnisvolle Stimmen zu,[1] die man dort zu vernehmen meint. Das entspricht dem römischen Glauben an nächtlich ertönende Stimmen, den wir bei Aius Locutius fanden (oben 51). Die allgemeine Anschauung bezeugt Lucrez (4, 580), der aber schon Pan und die Nymphen hereinzieht. Die Annalisten wissen von solchen Stimmen zu berichten, zuerst nach der Schlacht beim Walde Arsia 509 (Dion. Hal. 5, 16 cf. Plut. Poplic. 9, 6). Wieder erscheint bei Livius dafür Silvanus (Liv. 2, 7, 2, daraus Val. Max. 1, 8, 5). Cicero erwähnt solche Stimmen ganz allgemein (nat. deor. 2, 6. 3, 15. div. 1, 101), wohl ebenfalls aus Prodigienlisten der Annalen.[2] In Rom erhielt er erst im J. 194 einen Tempel aus Strafgeldern, die von pecuarii eingekommen waren, auf der Tiberinsel, also außerhalb des Pomeriums (Liv. 33, 42, 10. 34, 53, 3. Vitr. 3, 2, 3). Sein Stiftungstag lag am 13. Februar, unmittelbar vor den Lupercalien. Den Herden galten die beiden alten Feste der Lupercalia und Parilia. Am 15. Februar, bevor man sie aus den Ställen wieder auf die Weide schickte, feierte man die Lupercalia, an denen angeblich der flamen Dialis beteiligt war (Ov. Fast. 2, 282),[3] in welcher Weise, wissen wir nicht. Es wird eine Ziege (Plut. Rom. 21. Ov. Fast. 2, 361), nach anderen ein Bock (Serv. Aen. 8, 343) geopfert, und die Luperci töten einen Hund (Plut. a.a.O. quaest. Rom. 280b cf. 290d). Mit blutigem Messer berührt man die Stirn zweier Luperci und wischt das Blut sofort wieder ab, worauf die beiden lachen müssen. Dann laufen die Luperci nackt, nur mit einem Schurz aus Ziegenfell bekleidet, um den Palatin, also die älteste Stätte der Siedelung.[4] Dabei schlagen sie mit Riemen, die aus dem Fell der geopferten

1954, 18. So wird man bei der antiken Etymologie bleiben müssen, was allerdings zu der Annahme nötigt, daß hier, wie bei faveo, eine analogische Ausgleichung gegen favere stattgefunden hat (Sommer, Handb. lat. Laut- u. Formenlehre 109).

[1] Nur von Stimmen ist in der Überlieferung die Rede. Das Orakel des Faunus in Tibur (Verg. Aen. 7, 81 ff.) ist Erfindung Vergils (Heinze, Verg. ep. Techn.[3] 176, 2). Über Enn. Ann. frg. 213 V[2] vgl. RE 18, 856.

[2] Darauf bezieht sich der Name Fatuus Serv. Aen. 6, 775. Serv. auct. 8, 314, oder Fatuclus Serv. Aen. 7, 47. Er war als selbständiger Name nach Ausweis der oskischen Inschrift Vetter 165 Fatuveis gemeinitalisch. Plin. n. h. 27, 107 kennt Fatui als die Frauen schädigende Dämonen im Gebiet von Picenum. Offenbar spielen sie hier dieselbe Rolle wie Silvanus in römischen Geburtsriten (unten 94). Ein feminines Fatua (Iustin. 43, 1, 8. Arnob. 1, 28. 36. 5, 18 u.s.) wird der griechischen Bona Dea gleichgesetzt, ebenso Fauna (Serv. Aen. 7, 47). Das Paar Faunus - Fauna könnte zu den oben (59) behandelten gehören, aber wir erfahren über Fauna nur den Namen, auch Fenta Fatua (Arnob. a.O.) ist unerklärt. Weihungen an Faunus gibt es in Italien nicht; die späte Inschrift Dessau 3580 (Afrika) ist Archaismus.

[3] H. J. Rose, Mnemos. 60, 1932, 393, leugnet die Beteiligung, vielleicht mit Recht; zu tun hat er, soviel wir sehen, nichts. Ovids Zeugnis wiegt nicht schwer, aber es könnte eine Neuerung der augusteischen Restauration sein.

[4] A. Kirsopp Michels, TPAmPhA 84, 1953, 50, hat mit Recht betont, daß in der Zeit der ausgehenden Republik die Luperci auf der via Sacra auf- und abliefen. Als das Fest zu einer Volksbelustigung wurde, bei der das Schlagen mit den Riemen die Hauptsache war, brauchte man das belebte Forum dafür. Aber wenn sie den Umlauf auch für das ursprüngliche Fest leugnet, so übersieht sie, daß Varro L. L. 6, 34 ausdrücklich von einer lustratio des Palatin spricht, die den Umgang hier so notwendig einschließt wie bei Lustratio agri, exercitus, populi. Überdies fährt Varro

Ziegen geschnitten sind, die entgegenkommenden Frauen, die dadurch fruchtbar werden sollen (Plut. Rom. Ov. a.a.O. Plut. Caes. 61. Fest. exc. 85 M. 202 L.). Varro hat in den Antiquitates das Fest als Reinigungszeremonie aufgefaßt, um sich den Weg zu einer Erklärung des Monatsnamens Februarius zu bahnen (L. L. 6, 13; vgl. 6, 34); die Begründung, die bei Censorin (22, 14; vgl. Lyd. mens. 4, 25) erhalten ist, mischt die mola salsa herein, die die Vestalinnen bereiten (Serv. ecl. 8, 6). Das hat zur Folge gehabt, daß in den späteren Auszügen, die alle direkt oder indirekt von Varro abhängen, der lustrale Charakter ausschließlich betont wird. Mitgewirkt hat dabei, daß an diesen Iden, wie an denen des September und am 9. Juni die Vestalinnen die mola salsa bereiten (unten 92). An den Lupercalien sind sie nicht beteiligt. Die Riemen, mit denen die Luperci schlugen, hatte der Volkswitz „Umwurf der Juno“ (amiculum Iunonis, Fest. exc. l.c.) genannt, offenbar, weil der lange Riemen, wenn er einen Menschen trifft, die Bewegung macht, die man beim Umwerfen eines Gewandes ausführt; aber Serv. auct. Aen. 8, 343 sagt pellem ipsam capri veteres februum appellabant. So sicher die unheilabwehrende Kraft des Schlages ist, so unsicher sind alle weiteren Angaben, die bestimmt waren, Varros Kombinationen zu stützen. Vor allem sind aber dadurch die eigentlichen zentralen Riten in den Hintergrund gedrängt worden. Zu Varros Zeit war das Fest zu einer bloßen Volksbelustigung herabgesunken. In alter Zeit wurde der Lauf von den beiden vornehmen Geschlechtern der Fabii und Quinctii vollzogen; den bei diesen beiden üblichen Vornamen Kaeso hat Mommsen irrig mit dem Schlagen bei dem Fest in Verbindung gebracht.[1] Sicher ist, daß

fort: (oppidum) gregibus humanis cinctum; die greges, einerlei was Varro darunter verstand, standen also rings um den Palatin; anders kann cingere nicht übersetzt werden. Da beides offenbar in einem Zusammenhang steht (lustratur oppidum ... cinctum), führt auch das auf einen ursprünglichen Umlauf.

[1] Fest. exc. 87 M. 205 L. nennt Fabiani et Quintiliani als luperci, Quintiliani bestätigt anscheinend die verstümmelte Glosse 257 M. 363 L.; ein Lupercus Fabianus CIL XI 3205. Auf der Inschrift CIL VI 1933 (vgl. 32306) erscheint ein lupercus Quinctial. vetus, ein Freigelassener. Darauf gestützt hat Mommsen (R.G. I 53, 1) angenommen, daß Verrius Flaccus Quinctii und Quinctilii verwechselt hat; die beiden Namen gehen auch sonst durcheinander (danach Marquardt, Staatsverw. III 441). Mommsens zweites Argument, daß der Name Kaeso nur bei Fabiern und Quinctiern vorkäme und auf das caedere bei den Lupercalien zu beziehen sei (gegen das zweite Wilamowitz, Aristot. u. Athen II 177, 19), ist in beiden Teilen unrichtig. Das Pränomen kommt weiter bei den Duiliern, aber auch sonst bei den verschiedensten Geschlechtern vor (CIL I 2² verzeichnet 12 verschiedene gentes, die das Praenomen führen), vor allem in Etrurien. Man ist daher berechtigt, ihn zu den bei W. Schulze, ZGLE 135 f., zusammengestellten Namen zu stellen und für etruskisch zu halten. Seit dem Ende des 3. Jh. v. Chr. gibt es anscheinend keinen Beleg mehr für das Praenomen.

Das Fest war in den letzten zwei Jahrhunderten der Republik zu einer Volksbelustigung geworden, an der wohl einmal jemand wie M. Caelius sich beteiligen mochte (Cic. Cael. 26) – man sieht, wie peinlich Cicero diese Erinnerung an Jugendstreiche seines Klienten ist –, die man aber sonst den unteren Ständen überließ. Selbst der magister der Luperci ist in caesarischer Zeit ein Freigelassener (CIL I 2² 1004); Antonius hatte im J. 44 politische Gründe, sich zu beteiligen. Das ändert sich, als Augustus Lupercalibus vetuit imberbes currere (Suet. Aug. 31, 4). Die Luperci haben jetzt Ritterrang (Mommsen, St. R. III 566), wenn auch CIL XIV 2105 anscheinend ein Neubürger als Magister begegnet (august. Zeit), ein anderer Bull. arch. com. trav. hist. 1924, p. CXLIV. Es bildet sich sogar vielleicht wieder eine gewisse Familientradition. Bull. arch. com. trav. hist. 1913 p. CCXIX erscheint ein M. Papius M. f. sacrorum publicorum

es in ältester Zeit ein Hirtenfest war. Die Tracht der Luperci wird übereinstimmend damit erklärt, daß sie alte Hirtentracht gewesen wäre, und Varro trägt diesem Umstand mit der wunderlichen Wendung Rechnung, daß die Läufer um den Palatin liefen, der gregibus humanis cinctus war (L. L. 6, 34); er hatte offenbar Überlieferungen vor sich, die von Herden sprachen, aber zu seiner Zeit gab es keine Ställe auf dem Palatin.[1] Die Luperci werden auch mit einem später verschollenen Wort als Böcke (creppi) bezeichnet (Fest. exc. 57 M. 162 L. cf. 48 M. 153 L.).[2] Dann bleibt aber für die Deutung des Namens nur die alte, von Deubner wieder zu Ehren gebrachte als Wolfsabwehrer (lup-arci), die sprachlich einwandfrei ist.[3] Für das Fest erreichen wir eine Zeit, in der es Sinn hatte, den Palatin gegen Wölfe zu schützen, wirkliche Wölfe, nicht irgendwelche symbolischen.[4] Die Lage des Festes mitten im Winter, wenn die Tiere am ehesten sich in die Nähe menschlicher Wohnungen wagen, paßt dazu. Deshalb zieht man durch den Umlauf einen Kreis um die Siedlung. Der Lärm, den man mit den knallenden Riemen macht, dient zunächst dazu, die Wölfe zu verscheuchen. Auch die vieldiskutierte Zeremonie an den beiden Luperci fügt sich dem. Der Kampf mit den Raubtieren verläuft in diesen frühen Zeiten keineswegs gefahrlos für den Menschen – wo es Rudel von Wölfen gibt, tat er es noch im 19. Jh. trotz der Erfindung von Feuerwaffen nicht. Es ist verständlich, daß man den blutigen Verlauf an einigen Mitgliedern der Gemeinde beim Fest repräsentativ darstellte und zugleich durch das Lachen die Ungefährlichkeit der Verletzung dokumentierte; an die bannbrechende Kraft des Lachens hat Rose erinnert.[5] Es ist durchaus möglich, daß daneben von

causa luperc. fact., Corinth, Latin Inscript. VIII 2 no. 105 führt ein L. Papius L. f. das Cognomen Lupercus. Seit der Severerzeit finden sich wieder Männer senatorischen Ranges unter den Luperci (CIL IX 2106. VI 1397).

[1] H. J. Rose, Mnem. 60, 1932, 296, möchte die Wendung auf die Luperci selbst beziehen, die ja Böcke waren. Aber da Varro sagt lupercis nudis lustratur ... oppidum ... cinctum, hat er die luperci von den greges geschieden; auch kann cinctum nicht von dem Umlauf gesagt werden. Das hat Mrs. Michels a. 84, 4 a.O. richtig betont. Am nächsten läge natürlich, bei Varro gregibus caprinis zu schreiben, und die eine Handschrift, auf der der Text ruht, ist schlecht. Aber man traut Varro die sprachliche Gewaltsamkeit zu. Totengeister (so Mrs. Michels) können greges humanae rein sprachlich nicht sein, da humanus nur in den Fällen, in denen es zu dem ritus für die Götter in Gegensatz tritt (oben 82, 4), auf die Toten bezogen werden kann. Bei grex fehlt die Möglichkeit einer solchen komplementären Assoziation, da grex divina nicht geläufig ist.

[2] Diese Tatsache, die nicht auf einer Konstruktion beruhen kann, deren Anlaß nicht ersichtlich ist, widerlegt alle modernen Hypothesen, die aus den Luperci Wölfe statt Böcke machen möchten, um dann weiterzukombinieren. Die alte Weidewirtschaft ist hauptsächlich auf Schaf- und Ziegenherden beschränkt.

[3] L. Deubner, ARelW 13, 1910, 481 ff. Die Forderung, daß die Etymologie auch auf noverca passen müßte, ist um so weniger ein Einwand, als hier die Suffixerweiterung längst befriedigend erklärt ist. Auf Mamercus paßt sie auch nicht.

[4] Einen späteren Aberglauben, der die Herden gegen Wölfe schützen soll, erwähnt Plin. n. h. 28, 267. Das zeigt, daß die Gefahr auch noch später vorhanden war.

[5] Diese Erklärung ist wohl der von Deubner, daß es sich um eine Entlehnung aus griechischen Mysterienriten, also um einen späteren Zusatz handelt, vorzuziehen. Sie wird auch nicht wesentlich modifiziert, wenn man mit Rose a. Anm. 1 a.O. annimmt, daß die beiden Luperci stellvertretend für Böcke stehen; nur pflegt ein Bock im Kampf mit einem Wolf nicht nur Wunden davonzutragen. A. Kirsopp Michels a. 84, 4 a. O. 54 hat daran erinnert, daß, wen der Wolf sieht, nach griechischem Volksglauben die Sprache verliert, aber das läßt die Blutzeremonie unerklärt.

Anfang an Sühnzeremonien standen. Darauf bezieht man meist das Hundeopfer, aber auch hier ist wahrscheinlicher, daß das wolfsähnliche Tier an Stelle eines Wolfes – den lebendig zu beschaffen seine Schwierigkeiten hatte – getötet wurde. Die anfänglich ausschließliche Beteiligung der Fabier und Quinctier kann sehr wohl darauf zurückgehen, daß diese zunächst die alleinigen Besiedler des Palatin waren.[1] Für mehr als zwei gentes bot der Hügel schwerlich Raum. Von einem Gott, dem die Zeremonien galten, hören wir nichts. Der „Gott" Lupercus (Iustin. 43, 1, 7) ist bestenfalls eine Schöpfung der augusteischen Zeit, als man das Lupercal wiederherstellte (Mon. Anc. 4), wenn es nicht nur die Statue eines lupercus war. Die Luperca (Arnob. 4, 3) ist eine Erfindung Varros. Mit Iuno haben die Lupercalien nur durch die Umdeutung etwas zu tun, die das Schlagen mit Riemen später erfuhr, als der unheilaustreibende Schlag auf die Unfruchtbarkeit eingeengt wurde. Faunus gehört nicht in die Stadt, in der er keinen Tempel hat, sondern ist mit den Lupercalien nur deshalb verbunden, weil seine Gnade für die Herden draußen auf der Bergweide wichtig wird, wo sein Reich ist. Er steht zu dem Ritus wie Mars zu den Ambarvalien (oben 66). Der Ritus ist also wirklich im wesentlichen magisch.[2] Er verstattet einen Blick in Zeiten, in denen für die Römer die Viehzucht neben dem Ackerbau noch eine wesentliche Rolle spielte.

Ein Hirtenfest waren auch die Parilien am 21. April Es liegt in der Zeit, in der man die Herden sich begatten läßt (Colum. 7,3,11), und ist deutlich ein Reinigungsfest. Die Ställe werden ausgefegt und bekränzt, mit einem Wedel aus Lorbeer besprengt und mit Schwefel ausgeräuchert. Die Vestalinnen verteilen dem Volk die Reinigungsmittel, die aus der Asche der an den Fordicidia herausgeschnittenen und verbrannten Kälber, dem Blut des Oktoberrosses und Bohnenstroh hergestellt sind, und schließlich zündet man Stroh an und springt darüber. Auch die Herden werden darüber hinweggetrieben. Es war sowohl ein privates wie ein Staatsfest (Varro b. Schol. Pers. 1, 72), aber bezeichnenderweise hören wir nur von dem Privatfest. Fortgeschafft wird zunächst der ganz materiell gedachte Unsegen; daran

[1] H. J. Rose, Mnem. 60, 1932, 390. Nur wird man sich hüten müssen, aus der verschiedenen Behandlung des Labiovelars in lupus und Quinctii Schlüsse auf die ethnologisch-geographische Verteilung der ältesten römischen Bevölkerung zu ziehen. Die angeblichen Sabiner sitzen bekanntlich auf dem Quirinal, nicht *Pirinal. Eine vorhistorische Mischung oskisch-sabellischer und latinischer Bevölkerung soll damit nicht bestritten werden, aber eine Scheidung läßt sich ebensowenig lokal durchführen, wie die zwischen dorischer und achäischer Bevölkerung im Peloponnes, wo die Sprache ebenfalls deutliche vordorische Spuren aufweist. Daß die Fabier 400 Jahre später irgendwelche sacra auf dem Quirinal hatten (Liv. 5, 46, 2. 52, 3) – wenn man den Anhaltspunkt der erfundenen Anekdote so weit hinaufdatieren will –, beweist nicht, daß sie ursprünglich dort zu Hause waren. Überdies gab Cassius Hemina (App. Gall. 6) an, es habe sich um den Vestatempel gehandelt. Mommsens Schluß, „daß die quinctischen Luperker den fabischen im Range vorangingen", weil „die Fabulisten dem Romulus die Quinctier, dem Remus die Fabier beilegen" (R. G. I 53, 1), setzt voraus, daß diese Rangfragen den „Fabulisten" ebenso wichtig waren wie dem Verfasser des römischen Staatsrechts.

[2] Materialsammlung über die Lupercalien Marquardt, Staatsverw. III 438 ff. Deubner, ARelW 13, 1910, 481. H. J. Rose, Mnemos. 60, 1932, 385. Gegen Kerényi, Niobe, Zürich 1949, 136, ders. Latomus 8, 1949, 9. M. P. Nilsson, Latomus 15, 1956, 133. Weitere Literatur stellt A. Kirsopp Michels, TrPAmPhA 84, 1953, 35, 1 zusammen.

schließt sich die Reinigung durch Wasser und Schwefel, schließlich durch Feuer. Die Zweige und Kränze sollen durch die ihnen innewohnende Kraft Segen bringen. Zwischen die Reinigung der Ställe und das Springen über das Feuer stellt Ovid (Fast. 4, 745) ein unblutiges Opfer an Pales und ein Gebet, aus dem hervorgeht, daß es sich um einen Sühnritus analog der porca praecidanea handelt. Das Opfer bestand aus einer daps und Milch. Offenbar hat Varro die Parilien mit Pales zusammengebracht. Ihm folgend hat man auch in der Folgezeit meist in Pales die Göttin gesehen, der das Fest galt. Nun ist durchaus möglich, daß sich ein Piacularopfer an die behandelten selbständig stehenden Riten angeschlossen hatte oder von vornherein dazu gehörte. Ebenso möglich ist, daß Varro auf der Grundlage einer Etymologie kombinierte. Pales hat im J. 267 v. Chr. als Pales Matuta von M. Atilius Regulus einen Tempel erhalten (Flor. 1, 15. Schol. Veron. u. Bern. Verg. Ge. 3, 1); über den Anlaß wissen wir nichts, aber die Fasten von Antium haben die überraschende Tatsache gelehrt, daß der Stiftungstag am 7. Juli lag, also nicht an den Parilien, während sonst in Rom die Tempelgeburtstage an den Hauptfesten zu liegen pflegen. Ferner galt er nicht einer Pales, sondern Palibus II (oben 60, 1). Damit besteht die Möglichkeit, daß wir diese Gottheiten, die wir dann nicht über das 3. Jh. hinaufverfolgen können, von dem Fest zu trennen haben.[1] Aber es bleibt ebenso möglich, daß die beiden Pales als in den männlichen und weiblichen Tieren wirksame Kraft von vornherein zu den Herden gehörten. Dafür spricht der Beiname Matuta, der zu maturus gehört (unten 97). Ohne neues Material ist keine Sicherheit zu gewinnen. Fernzubleiben hat die Diva Palatua, die Ortsgottheit des Palatins ist.

Noch weniger wissen wir von dem Fest der Lucaria am 19. und 21. Juli (CIL I² 322. Fest. exc. 119 M. 245 L.). Es wurde als Staatsfest in einem Hain zwischen der Via Salaria und dem Tiber gefeiert. Angesichts der zahlreichen heiligen Haine, in denen sich der älteste Kult in Rom vollzog, denkt man an ein Fest, das der Heiligkeit des Ortes schlechthin galt, auch wohl an Sühnriten, wie sie bei dem lucum conlucare (Cat. agr. 139) und bei dem lustrum missum der Arvalen vollzogen werden. Bei ihm tauchen eine Anzahl unbestimmter Gottheiten auf, neben Fons, als der Quelle die zu dem Hain gehört, Virgines divae und Famuli divi (Wissowa, Herm. 52, 1921, 326). Auch an die Querquetulanae . . . querqueto virescenti praesidentes (Fest. 261 M. 367 L.) kann man denken. Die Haininschrift von Spoleto erwähnt ein Jahresfest (res deina anua) des Hains (CIL I² 2, 366), das man mit den Lucaria in Zusammenhang bringen möchte. Eine Gottheit ist auch dort nicht genannt. Der Juli ist die Zeit, in der man Bäume mitsamt ihren Wurzeln vom Felde ent-

[1] So Deubner, RM 36/37, 1921/22, 28. Für Parilia müßte man dann Anknüpfung an parere suchen und sie als Fest für die Fruchtbarkeit des Viehs deuten (Parilia: pario = utilis: utor, der Unterschied in der Quantität des i erklärt sich daraus, daß pario i-Stamm ist.) Die im Text angeführte Columellastelle bestätigt den sachlichen Zusammenhang. Vgl. Fest. exc. 222 M. 328 L. Parilia quod pro partu pecoris eidem (Pali) sacra fiebant, was allerdings auch etymologische Rechtfertigung der Schreibung mit r sein kann. Beschreibung des Festes Ov. Fast. 4, 721. Prop. 4, 4, 75. Tib. 2, 5, 87. Pers. 1, 72. Vgl. noch Prob. zu Verg. Ge 3, 1. Solin. 1, 19. Plut. Rom. 12. Ein blutiges Opfer nennt Calpurn. 2, 63 irrig. Zur Interpretation der Riten Deubner, Neue Jahrb. 27, 1911, 322.

fernen soll (Pallad. agr. 8, 1). Schon Hesiod (op. 420) empfiehlt, dann Nutzholz zu schlagen. Man könnte also an Sühnzeremonien für diese Handlung denken.

19. Das Haus. Wendet man sich von den Feldern und Weinbergen zu dem Hause des römischen Bauern, so ist zunächst ein Wort über die Tür zu sagen. Sie hütet den Eingang zum Hause, und man ist sorgfältig darauf bedacht, beim Hinein- und Herausgehen jede böse Vorbedeutung zu meiden. Schon die Rolle, die sie bei der Geburt (unten 94) und bei der Hochzeit (unten 96) spielt, kann das lehren. Am 17. August werden die Portunalia gefeiert. Sie galten den einzelnen Türen; das zeigt der Brauch, an diesem Tage die Schlüssel ins Feuer zu werfen, um sie durch die Kraft des Feuers von allem daran haftenden Unheil zu befreien.[1] Portunus, nach dem das Fest benannt ist, wurde später mit einem Schlüssel in der Hand abgebildet.[2]

Im Inneren des Hauses werden die Di Penates gedacht. Es herrscht Übereinstimmung darüber, daß sie die Schützer der Vorratskammer, des penus, sind. Der Name ist nicht Eigenname, sondern, wie Wissowa erkannt hat, seiner Bildung nach Zugehörigkeitsbezeichnung (wie nostras und die Ethnika vom Typ Arpinas). Penates sunt omnes dii qui domi coluntur (Serv. Aen. 2, 514). Daher haben sich die römischen Gelehrten, die an Individualnamen der Götter gewöhnt waren, darüber den Kopf zerbrochen, welche Namen sie wohl haben könnten (Serv. auct. Aen. 1, 378). In Wahrheit ist gerade diese Unbestimmtheit für die alte römische Religion bezeichnend. Man kann jemand per genium deosque Penates beschwören (Hor. ep. 1, 7, 94), die Schreiber im Stadtrecht von Urso leisten den Eid per Iovem deosque Penates (Riccobono, Fontes Iuris I 21, § 81), d. h. man setzt das Wohlergehen seines ganzen Hauses für die Wahrheit der Aussage ein. Von den Penaten des römischen Volkes einmal abgesehen, die auf den besonderen Denkformen beruhen, in denen man in alter Zeit den Staat faßt, gibt es Altäre und Weihungen an die Penaten erst seit der Kaiserzeit.[3] Damals erhalten auch die Penaten des Kaisers eine besondere Bedeutung. Aber sie bleiben unbestimmt; während die Münzen seit etwa 100 v. Chr. sie als zwei männliche Köpfe, mit der Umschrift d(i) p(enates p(ublici), dei Penates darstellen (Sydenham, Coin. Rom. Rep. no. 572. 971), opfern ihnen die Arvalen unter Nero ein weibliches Tier (CIL VI 2042 I 38 cf. 32354) und gibt es Weihungen Diis

[1] Später gilt Portunus als Hafengott (Cic. n. deor. 2, 66. Serv. Ge. 1, 237. Aen. 5, 241), was zur Gleichsetzung mit Palaimon führt (Ov. Fast. 6, 546 u. s.). Den alten Ritus bezeugt Varro, Schol, Veron. Aen. 5, 241 Portunus ut ait Varro, deus por⟨tuum porta⟩rumque praeses, quare huius dies festus Portunalia, quo apud veteres claves in focum ad ⟨ditas flam⟩mare institutum. Die bei Thilo gegebene Ergänzung Keils gibt keinen Sinn; Wissowa hat deshalb additas cremare vorgeschlagen, aber daß man die Schlüssel alljährlich verbrannt hätte, ist nicht glaublich. Über den Sinn kann kein Zweifel sein, deshalb habe ich transitives flammare ergänzt (infu⟩mare Huschke). Portunalia als Datum CIL I² 1109.

[2] Fest. 56 M. 161 L. Claudere et clavis ex Graeco descendit, cuius rei tutelam penes Portunum esse putabant, qui clavim manu tenere fingebatur et deus putabatur esse portarum. Die Darstellung auf dem Bogen von Benevent zeigt beide Attribute (Domaszewski, Abh. z. röm. Rel. 38. Abb. 18). Über den Hafengott s. unten S. 132. Der Sinn mußte sich verschieben, seit man portus nicht mehr, wie in den XII Tafeln (2, 3) für die Tür, sondern für den Hafen brauchte. Zutreffend schon Fowler, Rom. Fest. 203.

[3] CIL V 514. 2802. VI 560. 561. 30990. IX 1920. 4776. X 351. XI 1286. Not. Scav. 1921, 411.

Deabus Penatibus (CIL VI 30991). Der Herd des Hauses wird bald als ihnen heilig bezeichnet, bald als den Laren und wohl auch Vesta.[1] Das Primäre ist die Heiligkeit des Herdes, die Namen können hier einmal noch wechseln. Aber es ist alte Sitte, bei jeder Mahlzeit eine Schüssel auf den Herd zu stellen,[2] und wenn ein Bissen auf die Erde fällt, muß er wieder auf den Tisch gelegt werden, ohne daß man ihn abwischt, und dann im Herdfeuer verbrannt (Plin. n. h. 28, 27. Vgl. H. J. Rose, Gnomon 12, 1936, 390). Ob sich diese Riten auf die Penaten oder die Laren beziehen, geben unsere Quellen nicht an. In Pompei haben sich in den Küchen vieler Häuser in unmittelbarer Nachbarschaft des Herdes Wandgemälde gefunden, die neben Laren und Genius die verschiedensten Götter darstellen. Darin hat man wohl eine spätere Entwicklung unter griechischen Einfluß zu sehen; an Stelle der alten gestaltlosen Vorstellung von das Haus schützenden Mächten setzten sich die fester umrissenen griechischen Götter.[3]

20. Die Laren. Die Laren sind wohl zunächst im Gegensatz zu den Penaten nicht auf das Haus, sondern auf das ganze Gut des römischen Bauern bezogen. Es gab eine Kapelle der Lares Querquetulani (Varro L. L. 5, 49), die also zu einem Eichenhain gehörten. Ihr Hauptfest waren die Compitalia, die an den zwischen den einzelnen Besitzungen laufenden Grenzrainen gefeiert wurden. Dort standen an den compita Kapellen[4] mit so viel Öffnungen, als

[1] Porph. Hor. epod. 2, 43 ara deorum penatium est focus, Serv. Aen. 11, 211. 3, 178, und dagegen focus Larum Plin. n. h. 28, 267. So ist wohl auch Cat. agr. 143, 2 zu verstehen: festus dies cum erit, coronam in focum indat per eosdem dies Lari familiari pro copia supplicet (vilica). Varro b. Non. 531. Colum. 5, 3. Plaut. Trin. 39. Hor. s. 2, 6, 66. Auch Vesta muß einmal in jedem Haus verehrt worden sein, sonst hätte sie nicht zur Gottheit der Bäcker werden können. Zudem erhält sie im Bauernhaus bei der daps für Iuppiter eine (freiwillige) Spende (Cat. agr. 132, 2 Vestae, si voles dato). Wilamowitz, Glaube d. Hellenen I 155, hat das übersehen, wenn er sagt, es gäbe nur eine Vesta p. R.

[2] Serv. auct. 1, 730 Apud Romanos etiam cena edita sublatisque mensis primis silentium fieri solebat quoad ea quae de cena libata fuerant, ad focum ferrentur et igni darentur ac puer deos propitios nuntiasset; cf. Petr. 60, 8. Schol. Pers. 3, 26. Zu den Obliegenheiten des guten Bürgers rechnet Varro in patellam dare μικρὸν κρέας (Men. 265 Bchl.). Bei den feierlichen Mahlen der Arvalen hatte sich die Sitte erhalten. Die dabei anwesenden pueri bringen Früchte, Wein und Weihrauch auf den Herd (Henzen, Acta fratr. Arv. 12. 42). Nur erscheint hier der Brauch seines ursprünglichen Sinnes beraubt; aus der Darbringung eines Anteils am Mahl ist eine Zeremonie geworden, die mit dem, was die Arvalen selbst aßen, nichts mehr zu tun hat. Möglich, daß dabei Varros Theorien über den unblutigen Kult im ältesten Rom von Einfluß gewesen sind. So vermied man das κρέας. Später werden die Larenbilder beim Mahl auf den Tisch gestellt (Petr. l. c. Arnob. 2, 67). Die silberne patella deorum (Liv. 26, 36, 6. Val. Max. 4, 4, 3) diente wohl ganz allgemein zu Spenden und hat zu diesem Brauch keine Beziehung, ebensowenig die di patellarii Plaut. Cist. 522. Auch die der Vesta geweihten Schalen (CIL I² 452. Not. Scav. 1951, 214) darf man kaum speziell auf diesen Brauch beziehen, obwohl Ov. Fast. 6, 309 die patella der Vesta darbringen läßt. Wohl aber zeugen sie ebenfalls für einen alten Privatkult der Vesta.

[3] Nilsson, Opusc. Roman. 1, 1954, 79. Auch Wissowas Versuch, Vesta für eine der Penaten zu erklären, entbehrt der Grundlage. Daß wir von der Vesta des Privathauses wenig hören (doch vgl. Anm. 1), dürfte daran liegen, daß hier das Herdfeuer selbst heilig war wie der Herd. Dazu kommt, worauf mich Frank Brown hinweist, daß es später im römischen Hause keinen festen Herd gab, sondern nur tragbare foci. Natürlich fließen Herd und Feuer ineinander. Es liegt eben hier noch jener Kult der „implements" vor, für den Rose, J. Rom. St. 3, 1913, 235, Parallelen aus Indien beigebracht hat.

[4] Ihre Beschreibung bei dem Feldmesser Dolabella (Grom. Lat. I 302, 20) hat Mommsen (Unterital. Dialekte 140) erkannt.

Grundstücke zusammenstießen; vor ihnen wurde nach Beendigung der Feldarbeit (Schol. Pers. 4, 28) von allen Anliegern ein Opfer gebracht. Man weihte dort unbrauchbar gewordene Joche, offenbar weil ihre Heiligkeit die Vernichtung nicht erlaubte (Pers. a. a. O. u. Schol.). Das Fest war wandelbar (conceptivae) nach dem Stande der Feldarbeit.[1] In der Nacht vorher wurden soviel Bilder (effigies), als es Freie im Hause gab, und soviel Wollbälle, als es Sklaven gab, an den Kapellen aufgehängt.[2] Schon im Altertum hat man von der Ablösung eines Menschenopfers geredet, was widersinnig ist. Vielmehr wird die Deutung auf einen Lustrationsritus zutreffen, der an dem Sprung über das Feuer an den Parilien seine Parallele hätte. Die Bilder und Bälle repräsentieren tatsächlich die Angehörigen des Hauses; an ihnen wird stellvertretend die purgatio aere vorgenommen, deren reinigende Kraft wir von vielen Völkern kennen (Frazer, G. B.[3]4, 277 ff.). Danach wird man annehmen dürfen, daß die Laren wirklich zunächst die guten Geister des Anwesens waren. Als solche werden sie im Arvallied um Hilfe gebeten. Ihnen gilt das Opfer nach Beendigung der Feldarbeit. Daß die Compitalia schon zu Catos Zeit zu einem Sklavenfest geworden waren (agr. 5, 3), erklärt sich leicht aus dem Wandel der Verhältnisse; damals saßen eben nicht mehr Bauern auf den Gütern, sondern die unfreien Verwalter der in Rom lebenden Großgrundbesitzer.[3] Von ihnen werden die meisten dem Beispiel Ciceros gefolgt sein, der an den Compitalien nicht auf sein Landgut geht, ne mole-

[1] Macrob. 1, 16, 6. Dion. Hal. 4, 14, 3, Gell. 10, 24, 3 führt die Formel an: Die noni p. R. Qu. Compitalia erunt; quando concepta fuerint, nefas. Der Schlußsatz scheint verkürzt; er bedeutet, daß vom Augenblick der conceptio an der Tag nefastus ist; vgl. CIL I 2[2] 365 für die Formel. Die Angabe des Gellius, daß es sich um ein Edikt des Prätors handelt, zeigt, daß hier von den Compitalien in Rom selbst die Rede ist; die Feiern auf dem Lande fielen aus seinem Kompetenzbereich heraus, und das Fest selbst war sicher älter als das Amt des Prätors. Das Fest fiel 67 kurz nach dem Amtsantritt der Tribunen (Ascon. Cornel. p. 65 Clark), 59 auf den 1. Jan. (Cic. Att. 2, 3, 4 vergl. mit Att. 2, 2, 3), 50 auf den 2. Jan. (Cic. Att. 7, 7, 3). Vgl. noch Fest. exc. 40 M. 140 L. Varro L. L. 6, 25.

[2] Fest. exc. 121 M. 248 L., 239 M. 344. L. Macrob. 1, 7, 34 folgt einem Annalisten, vielleicht Valerius Antias, und redet von Zwiebeln und Lauchköpfen nach Muster der Geschichte über die Blitzsühne. Verg. Ge. 2, 388 scheidet die Masken, die die Menschen tragen, ausdrücklich von den an Bäumen aufgehängten oscilla. Da er von dem attischen Fest der Aiora spricht, sind die letzteren Schaukeln. Meuli, Mus. Helv. 12, 1955, 206, hat das übersehen.

[3] Nilsson, Opusc. Roman. 1, 1954, 81. Auf Delos finden wir Vereine von Κομπεταλιασταί (Inscriptions de Délos 1760–1770), unter denen sich eine große Anzahl von Liberti befindet. Das zeigt, in welchen Schichten das Fest dauernd beliebt blieb. Hier, wo es keine compita gab, erscheinen die (graezisierten) Bilder der Laren zu beiden Seiten der Haustür. Solche Darstellungen hatte also Dion. Hal. 4, 14, 3 vor Augen, als er die Laren ἥρωες προνώπιοι nannte. Bulard, La religion domestique dans la colonie italienne de Délos (Bibl. éc. franç. 131) 1926 und dazu die Tafeln Monuments Piot 14, 1908. Die tanzenden Laren (Naev. com. fr. 100 R[3].) erklärt Nilsson a.a.O. wohl richtig gegen Bulard als Ausdruck der Stimmung bei dem Fest. Es war ein allgemeines Volksfest geworden, nach dem man die Jahre zählte, denn die Grabinschrift Mon. Ant. 31, 1926, 495; SEG 4, 104; Hanfmann, The Sarcophagus of Dumbarton Oaks, 1951, 125 u. fig. 83. 84 kann wohl nur ergänzt werden C]ompitalia tu totide[m l]e[c]t[um tenuisti]. In der Stadt Rom waren die collegia compitalicia Kultvereine, die in der Agonie der Republik eine politische Rolle gespielt haben und deshalb einmal verboten wurden (Ascon. Pis. p. 7 Cl. Die übrigen Stellen beweisen nichts, wie J. V. A. Fine, Class. Philol. 27, 1932, 268, betont.) Mit dem volkstümlichen Charakter hängt oft betonte Bescheidenheit der Darbringung zusammen (Pers. 4, 28, ein Huhnopfer wie an Terminus (oben 64, 1) Iuv. 13, 233.

stus sim familiae (Att. 7, 7, 3). Der Mehrzahl von Lares entspricht früh ein einzelner Lar familiaris, wohl zunächst der Lar fundi, der dann im Hause verehrt wird.[1] Man gab den Laren eine Mater Larum, die dem Piacularopfer der Arvalen eine Stelle hatte und der man bei dem Feste der Dea Dia nach einem Gebet die Töpfe mit Brei den Hügel herunterwarf.[2] Die Darbringung von puls, dem ältesten Nahrungsmittel des römischen Bauern, hat ihre Parallele an den Compitalien selbst (Pers. 4,31). Die Form der Darbietung dürfte sich einfach aus dem Glauben erklären, daß die Mater Larum erschien, um die Gabe in Empfang zu nehmen, und auf das besprochene Verhalten des Römers gegenüber Epiphanien zurückgehen (oben 41,3). Wir treffen auch den Namen Larunda (Varr. L. L. 5, 74. Auson. Technop. 52 p. 161 Peiper), und davon ist Larentia nicht zu trennen. Sie erhielt am 23. Dezember ein Opfer an einem Altar am Velabrum, das von den Pontifices dargebracht wurde.[3] Cicero nennt eine Ara als Stätte des Opfers, und das schließt eine Totenfeier aus. Am Velabrum konnte kein Grab liegen und der Dezember ist kein Monat für römische Totenfeiern.[4] Die Beziehung auf die Pflegemutter des Romulus, Acca Larentia trägt schon Cato (frg. 16 P.) und danach Varro (L. L. 6, 23) vor. An dem gleichen Tage lag ein Opfer an Iuppiter.[5] Die Antiumfasten verzeichnen zu diesem Tage noch ein Opfer an die Tempestates. Der Wettergott und die Tempestates würden zu einer Begehung, die dem Schutz der Felder galt, gut passen. Das Fest hieß Larentalia.[6] Varro

[1] Plaut. Merc. 834 familiai Lar pater. Cat. agr. 2, 1 als erste Pflicht des Besitzers bei einem Besuch ubi Larem familiarem salutavit, vgl. Plaut. Mil. 1339. agr. 143, 2 Kalendis, Idibus, Nonis coronam in focum indet (vilica) . . . lari familiari pro copia supplicet, wodurch Plaut. Aulul. 23 als römische Sitte erwiesen wird. CIL I² 1762 weisen die sigilla in ihrer Kapelle auf eine Mehrzahl. Diese Stellen zeigen, daß es sich auch beim Singular um eine genuin römische Vorstellung handelt. Vgl. De Marchi, Culto privato I 209. Mit unserem Material ist nicht zu entscheiden, ob sich der Lar familiae unter dem Einfluß der Compitalien zu einer Mehrheit entwickelt hat, oder umgekehrt. Ein einzelner Lar compitalis in der Weihung Bull. Commun. 36, 1908, 320; Dessau 9252. Belege für den Plural bei Ruggiero, Dizion. epigr. IV 398 ff.

[2] CIL VI 39443 II 21. Wissowa, Herm. 52, 1917, 326. Das Opfer beim lustrum missum CIL VI 32390 u. s. Henzen, Act. fratr. Arv. 145.

[3] Die Pontifices nennt Cicero (ep. ad Brut. 9, 23, 8) ausdrücklich, Varro (L. L. 6, 23) sacerdotes im Plural, was nach seinem Sprachgebrauch das gleiche meint. Der Pontifex Maximus durfte einen Leichnam nicht einmal sehen. Von einem flamen spricht Macrob. 1, 10, 15 aus einem späten Annalisten (Valerius Antias oder Licinius Macer), den flamen Quirinalis nennt zuerst Gell. 7, 7, 7 aus Masurius Sabinus. Seine Beteiligung setzt die Gleichsetzung Quirinus-Romulus und die Acca-Larentia-Geschichte voraus. Es ist durchaus möglich, daß der flamen Quirinalis einmal die Aufgabe übernommen hat, vielleicht im Zusammenhang mit dem Wiederaufleben des Quirinuskults in augusteischer Zeit.

[4] Die Totenfeier des D. Brutus im Dezember (Plut. Qu. Rom. 272 d nach Cicero) kann nicht gut älter sein als das plebejische Geschlecht selbst, das wir über das Ende des 4. Jh. nicht hinaufverfolgen können. Wüßten wir, aus welcher Gegend Italiens es nach Rom kam, so würde sich die Anomalie vielleicht aufklären lassen.

[5] Fast. Praen. Macrob. 1, 10, 11. 15. Wie singulär die Larentalia als Totenfest wären, hat bereits Mommsen (RF II 4) gesehen und betont, daß ein Iuppiterfest dazu nicht paßt; von Macrobius oder seiner Quelle wird es mit einer dafür zurechtgemachten Philosophie begründet: quod aestimaverunt antiqui animas a Iove dari et rursus post mortem ei reddi, wo Iuppiter an die Stelle der stoischen Physis getreten ist.

[6] CIL I² 338. Gell. 7. 7. 7. Plut. Qu. Rom. 272 e. Macrob. 1, 10, 15. Ov. Fast. 3, 57. Tert. nat. 2, 10, 10. Fest. exc. 119 M. 244 L. Plut. Rom. 4,5 setzt sie versehentlich in den April. Die Abkürzung in den Kalendern ist LAR( ), nur die Antiumfasten geben LARE( ). Der Festname

gibt daneben den Namen Larentinae; Festus (253 M. 357 L.) nennt Laralia als ein Fest des gesamten Volkes, was man nicht gern von den Larentalia trennen und als einen anderen Namen der Compitalia auffassen wird. Das Fest lag in der Nähe der wandelbaren Compitalia, aber man kann es schwerlich als Dublette dazu auffassen; die unmittelbare Verbindung mit Lares macht Schwierigkeiten, nicht sowohl wegen der verschiedenen Quantität der ersten Silbe, die metrische Dehnung sein könnte,[1] als wegen der Wortbildung. Für die Weiterbildung vom Stamme Lar- ist kein Anlaß zu sehen, und das Schwanken unserer Überlieferung macht fast den Eindruck, als hätten Varro und die Gelehrten der ausgehenden Republik über die genaue Namensform nichts mehr gewußt.[2] Die Gestalt der Larenmutter ist in die Acca-Larentia-Novelle hineingezogen, und diese hat den alten Kult so dicht überwuchert, daß keine Sicherheit zu gewinnen ist. Es ist kein Einwand gegen die vorgetragene Auffassung der Mater Larum, daß Aelius Stilo und Varro als ihren Namen Mania angeben (L. L. 9, 61. Arnob. 3, 4, 1. Fest. 129 M. 255 L.). Aelius Stilo schwankt überdies, ob sie mater oder avia der Laren gewesen wäre, was nicht danach aussieht, als ob ihm eine feste Kulttradition vorläge.[3] Aber selbst wenn die Angabe zutrifft, bleibt es offen, ob der Name mit Manes oder mit manus „gut“ zusammenzubringen ist. Es ist ein Zirkelschluß, wenn man die eine Deutung benutzt, um die Laren als Ahnengeister zu erweisen. Dagegen fällt ins Gewicht, daß bei Plaut. Merc. 836 bei Wechsel des Aufenthalts auch andere Penaten und andere Laren verehrt werden. Ebenso ist bezeichnend, daß sie als viales und sogar permarini Schutz auf der Reise gewähren.[4] Zunächst galt wohl der Dank des Heim-

kann weder von Larentia noch von Larunda abgeleitet sein; nur das umgekehrte Verhältnis ist sprachlich möglich.

[1] Seit Mommsens spöttischer Bemerkung (RF II 22, vorsichtiger zu CIL I^2 p. 338) gilt die prosodische Unvereinbarkeit von Lārenta, Lārentalia und Lāres als Axiom. Die Länge ist Ov. Fast. 3, 55 (Larentia) und 57 (Larentalia) belegt. Für das zweite war der Dichter in einer Zwangslage, und das zog das erste nach sich. Auson. Technop. 52 p. 161 Peiper meint mit Lārunda progenitus Lar die Mater Larum; seine Messung hat angesichts der zahlreichen Willkürlichkeiten, die er sich in der Quantität erlaubt, keine Gewähr. Prudent. Symmach. 2, 562 mißt Lārentina, wieder mit einer anderen Form.

[2] Varro L. L. 6, 23 Larentinae quem diem quidam in scribendo Larentalia appellant, ab Acca Larentia nominatus, cui sacerdotes nostri publice parentant †sexto die qui atra dicitur diem tarentum accastarentinas†. hoc sacrificium fit in Velabro, qua in novam viam exitur, ut aiunt quidam ad sepulcum Accae ut quod ibi; prope faciunt dis Manibus †servilibus sacerdotes. Die Stelle ist so schwer verdorben, daß sie sich nicht wiederherstellen läßt. Auch wenn Varro nach dem alten Kalender rechnete, war der 23. Dezember nicht a. d. VI Kal. Ian. Mommsen schrieb stato die qui ab ea dicitur dies parentalium Accas Larentinas, was den Sinn treffen mag; qui sacratus dicitur divis parentum Accae Larentinae wäre eine andere Möglichkeit. Der Herstellungsversuch von v. Blumenthal, Rh. Mus. 87, 1938, 275, scheitert daran, daß er mehrere Parentalientage im Dezember annehmen muß. Aber auch Manibus servilibus ist verdorben, wie Wissowa gegen v. Domaszewski, Abh. z. röm. Rel. 174, und Samter, ARelW. 10, 1907, 386, mit Recht betont hat. So zeigt die Stelle nur die Bemühungen der römischen Gelehrten, die Tatsache des Opfers mit der Acca-Larentia-Geschichte auszugleichen. Die Bemerkung, daß einige den Tag in scribendo Larentalia nannten, weist darauf, daß auch Varro nur die Abkürzung der Kalender vorlag. Anscheinend war von dem Fest nur das Opfer des Staatskultes übriggeblieben.

[3] An sich sind solche Gleichsetzungen grundsätzlich verdächtig. In ihnen pflegt sich neben Etymologien die Erfindsamkeit antiker Autoren über die Götter zu erschöpfen, was an den Lehren der stoischen und neuplatonischen Philosophie liegt.

[4] Lares viales Plaut. Merc. 865, CIL VI 36812, XI 3079 cf. Verg. Catal. 8, 20.

kehrenden dem Lar des eigenen Gutes; dann wurden sie zu Schützern der Reise überhaupt. Geister, die nächtlich an Kreuzwegen ihr Wesen treiben, pflegen mit Tagesanbruch zu verschwinden. Überhaupt deutet nichts in ihrem Kult seit den Zeiten des Arvalliedes darauf, daß etwas Unheimliches mit ihrer Vorstellung verbunden war. Entscheidend ist wohl, daß sie die Schutzgeister des fundus bleiben, auch wenn das Geschlecht, das dort wohnte, in die Stadt zieht. Den Kult von Ahnengeistern konnte man nicht gut unfreien Verwaltern überlassen.[1] Sie wurden direkt als Lares praediorum bezeichnet (CIL VI 455), und danach sind wohl die Fälle zu beurteilen, in denen ein Gentilname dazutritt.[2] Es liegt nahe, auch den Kult der Lares praestites hierher zu beziehen, die einen alten Altar und ein Reliefbild besaßen, das sie als sitzende speertragende Jünglinge mit einem Hund zu ihren Füßen darstellte (Ov. Fast. 5, 129. Plut. Quaest. Rom. 276 f.). Das ist die griechische Jägertracht, und das Relief, das Ovid und Plutarch nach Varro beschreiben und Münzen des L. Caesius (Sydenham, Coin. R. rep. 564. Abb. 21b) darstellen, verdankt sicher griechischer Kunst seinen Ursprung, wenn es nicht überhaupt ein Beutestück war wie die Nixi (oben 52, 3). Aber die „schützenden" Laren, zu denen man die kriegerische Prestota von Iguvium (oben 56) vergleichen mag, können in friedloser Frühzeit auch zum Schutz des Anwesens ihre Aufgabe gehabt haben.

21. Geburt. Am deutlichsten wird das Netz der Beziehungen zu unsichtbaren Mächten, das den Menschen umspinnt, innerhalb der Familie und an den zentralen Ereignissen ihres Lebens. Unmittelbar nach der Geburt gehen drei Männer um das Haus, behacken die Schwelle mit einem Beil, schlagen sie mit einer Mörserkeule und fegen sie ab. Als Grund wird angegeben, daß Silvanus nicht ins Haus dringt und die Wöchnerin quält (Aug. civ. d. 6, 9 aus Varro). Eine ähnliche Rolle spielen in Picenum die Fatui (oben 84, 2). Wir haben es deutlich mit einem Abwehrritus zu tun, bei dem die geisterbannende Kraft des Eisens, der Lärm, den das Schlagen mit der Keule macht,

Vielleicht ist auch in den Antiumfasten zum 27. Juni Lar(ibus) V[ial](ibus) zu schreiben. Auch die 94, 1 angeführte Inschrift aus Larinum ist pro reditu gesetzt. Ein Lar vialis in der Einzahl aus Dacien CIL III 1422 (unten 290a). Besonders häufig ist ihr Kult in Spanien (CIL II 2417. 2518. 2572. 2987. Suppl. 5634. 5734), in Gallien und Germanien mischt sich ihr Kult mit den dortigen Biviae, Triviae, Quadriviae (Ihm, Bonn. Jahrb. 83, 1887, 87; v. Domaszewski, Westdeutsche Ztschr. 21, 1902, 207). Lares semitales CIL VI 36810. 3079. Singulär Lares [c]uriales CIL VI 36811. Der Tempel der Lares permarini war 190 v. Chr. in einem Seegefecht gelobt und 179 errichtet (Liv. 40, 52, 4. Macrob. 1, 10, 10. CIL I² p. 338. CIL XIV 4547).

[1] Für die Herkunft der Laren aus dem Ahnenkult ist E. Samter wiederholt von seiner animistischen Grundposition aus eingetreten (Familienfeste d. Griechen u. Römer 105. ARelW. 10, 1907, 369), und er hat Nachfolge auch bei solchen gefunden, denen diese Grundposition nicht mehr deutlich war. Dagegen Wissowa, ARelW. 7, 1904, 42. RuK² 166. Vallois, Rev. Arch. 20, 1924, 21. L. A. Holland, TrPrAmPhA 68, 1937, 428. Gordon Laing, Class. Philol. 16, 1921, 124, faßt sie wohl zu allgemein als Geister schlechthin, gestützt auf Belege, die der Kaiserzeit angehören. Der von ihm vermißte Beleg für Lares domestici steht CIL III 4160; allerdings aus Pannonien, eine Weihung Lar(ibus) cas(anicis) CIL IX 725 aus der Gegend von Larinum.

[2] CIL VI 10266 f. Lares Volusiani. W. F. Otto hat erkannt, daß so auch die Lares Hostilii (Fest. 102 M. 223 L.) aufzufassen sind (Arch. L. L. 15, 1906, 120), nur verbietet die Analogie, an den Ahnherrn der Hostilier zu denken, wie er will. Später übernimmt der Genius den Schutz des Gutes.

und das ganz konkret verstandene Wegfegen des Unheils, das uns bereits bei den Parilien begegnet ist und im Totenkult noch einmal vorkommt (unten 101), dem gleichen Zweck dienen, von draußen andringende Gewalten fernzuhalten.[1] Das neugeborene Kind wird auf die Erde gelegt, um durch den Kontakt mit dem Boden, aus dem alle Wachstumskraft kommt, lebensfähig zu werden; der Vater selbst mußte es vom Boden aufheben, worin zugleich die formelle Anerkennung des Kindes lag.[2] In den Parcae haben wir bereits Mächte kennengelernt, die über der Geburt walteten, und gesehen, wie hier eine Differenzierung nach der Zeit und dem Ausgang der Geburt eingetreten war (oben 52). Ein anderer Name ist Genita Mana, die als deiva Geneta auf der Tafel von Agnone (Vetter 147, 15) erscheint. Das Beiwort mana gehört formal zunächst zu manus und bezeichnete sie als den Geist der guten Geburt; sie erhielt das Opfer eines jungen Tieres, vielleicht ein Sühnopfer.[3] Außerhalb Roms haben Parca und Fata als Geburtsgöttin eine Rolle gespielt (oben 52). Später wird diese alte Mannigfaltigkeit durch Iuno Lucina verdrängt. Ihr wurde während der Tage bis zum dies lustricus[4] ein lectus errichtet (Tert. an. 39, 2. Schol. Bern. Verg. Buc. 4, 62), also bis zum Tage der Reinigung und Namengebung, in der Zeit, in der ihr Schutz für

[1] Varro nennt drei Gottheiten, die dem Akt vorstanden, Intercidona, Pilumnus und Deverra. Entsprechend hat er Pilumnus und Picumnus als coniugales dei bezeichnet (Non. 528, vgl. Serv. Aen. 9, 4. Serv. auct. 10, 76). Darin mehr zu sehen als eine seiner auf die Etymologie gestützten Kombinationen, sind wir nicht berechtigt. Über Pilumnus s. o. (51, 4). Deverra wird gewiß die Kraft gewesen sein, die dem Ausfegen seine magische Wirkung verlieh, um so mehr, als wir hören, daß es certo genere scoparum adhibito erfolgte (Fest. exc. 78 M. 192 L.), aber sie gehört dann ebensogut zu den Parilien und den Bestattungsriten. Für Intercidona vermutet man besser nichts; man denkt leicht an die Zeremonien, mit denen das Abhacken von Zweigen im Hain der Arvalen umgeben war. Da die Beziehung nur auf der Namensdeutung beruht, hat das ebensoviel und ebensowenig Berechtigung wie Varros Erklärung.

[2] Entscheidend ist die Wortbedeutung von infantem tollere, dazu Aug. c. d. 4, 11 levet de terra et vocetur Levana, Suet. Nero 6, 1. Ov. Trist. 4, 3, 46. Den Sinn des Ritus hat Dieterich, Mutter Erde 6, zuerst aufgehellt. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, 1911, 2 ff.

[3] Plin. n. h. 29, 58. Plut. Quaest. Rom. 277 a. Die Pliniusstelle ist durch das oben (68, 1) behandelte Mißverständnis des Wortes catulus belastet. Plutarch gibt gleichfalls das Hundeopfer und fügt hinzu, daß man betete μηδένα χρηστὸν ἀποβῆναι τῶν οἰκογενῶν. Wissowa, RuK[2] 240, nimmt an, daß damit etwa neminem manum fieri familiae wiedergegeben wäre. Plutarch oder schon Iuba hätten dann einen Übersetzungsfehler begangen, was möglich ist. Nur sind damit die Schwierigkeiten nicht behoben. Manus heißt niemals tot, sondern gut, und wenn man eine weitere Verwechslung von manus und Manes annimmt, so bleibt, daß unter den zahlreichen Ausdrücken für sterben im Lateinischen Deorum Manium fieri nicht vorkommt. So viel hypothetische Annahmen machen die Erklärung Wissowas äußerst unwahrscheinlich. Einen Irrtum Plutarchs oder seiner Quelle vorausgesetzt, ließe sich die Deutung einfacher geben. Χρηστός ist zunächst probus, und wenn das Gebet lautete neminem probrum fieri familiae, so konnte ein flüchtiger griechischer Leser das als probum mißverstehen. Wie schwer der Vorwurf improbus in alter Zeit wiegt, zeigen die XII Tafeln (8, 22). Es ist verständlich, daß man bei der Geburt eines neuen Familienangehörigen darum betete, er möge keine Schande über das Geschlecht bringen.

[4] Von dem dies lustricus wissen wir nur, daß er der Tag der Namengebung war, für die Knaben am 9., für die Mädchen am 8. Tage nach der Geburt. Eine Erklärung für den Unterschied kennen wir nicht. Macrob. 1, 16, 36. Plut. Q. R. 288 c. Fest. exc. 120 M. 247 L. Suet. Ner. 6, 2. Ulpian 15, 2. 16, 1 schwankt die Überlieferung zwischen nominum diem und nonum diem. Reinigungszeremonien folgen aus der Bezeichnung als dies lustricus und sind selbstverständlich, aber wir hören nichts davon. Wenn die Berner Vergilscholien auch Hercules eine mensa aufstellen lassen, so ist er der Ἀλεξίκακος. Der Ritus muß jünger sein.

Wöchnerin und Kind besonders nötig war. In der Literatur wird Lucina oder Iuno Lucina ausschließlich angerufen; alle anderen Namen waren in Vergessenheit geraten.[1]

22. Hochzeit. Die Hochzeitsriten sind von zwei leitenden Gedanken her zu verstehen: Schutz gegen Unfruchtbarkeit der Ehe und Sicherung des Überganges der Braut von den Geistern des einen Hauses zu denen des anderen. Dem ersten dient, daß die Braut auf das fascinum des Mutinus Titinus gesetzt wurde.[2] Ihm opfert man verschleiert und in der Toga praetexta (Fest. 154 M. 272 L.). Da die Mädchen die Toga praetexta trugen, die sie am Hochzeitstage ablegten, bezieht sich auch das Opfer auf diesen, wie Wissowa erkannt hat. Dann weiht die Braut ihr Spielzeug und ihr Kleid den Laren des Hauses. (Varro, Men. 463 B. Schol. Cruq. Hor. sat. 1, 5, 65 cf. Porphyr.)[3] Ihr Haar wird mit einer Lanze geordnet, die womöglich einen Menschen getötet hat, um ihre Kraft zu steigern.[4] Bei der feierlichsten Form der Eheschließung, der confarreatio, saßen die beiden Brautleute auf zwei Stühlen, die durch das Fell des geopferten Schafes verbunden waren (Serv. auct. Aen. 4, 374. Fest. exc. 114 M. 238 L.); es wird also die Gemeinschaft zwischen den beiden hergestellt. Dem gleichen Zweck dient das farreum libum, das sie teilten (Dion. Hal. 2, 25, vgl. Gai. 1, 112). Die Anwesenheit des Pontifex und des flamen Dialis (Serv. auct. Ge. 1, 31) dabei entstammt wohl erst einer Zeit, in der die confarreatio auf adlige Kreise beschränkt war.[5] Bei der Überführung der Braut in das Haus des jungen Ehemanns wird durch Fackeln aus glückbringendem Weißdornholz, Lärm, Ausstreuen von Nüssen und die fescennina iocatio dafür gesorgt, daß Unsegen ferngehalten wird und glückbringende Dinge zur Stelle sind.[6] Sie wird von drei Knaben geleitet, deren beide Eltern noch leben müssen; einer trägt ihr die eine Fackel voran. Dabei erklang der alte unverständlich gewordene Ruf talasse oder talassio.[7] Am Hause des Bräutigam angelangt, salbte die Braut den Türpfosten und wand Wolle um ihn.[8] Man hebt sie über die Schwelle, damit ihr Fuß nicht anstößt.[9] Dann wird sie von dem Bräutigam mit Wasser und

[1] Plaut. Aulul. 692. Ter. Andr. 473. Ad. 487, wo sie überall für Eileithyia steht. Macr. 7, 16, 27 u. a.

[2] Arnob. 4, 7 cf. 4, 11. Tert. Apol. 25, ad nat. 2, 11, 12 Aug. c. d. 4, 11. Die Namensform schwankt, die Kirchenväter. d. h. Varro geben Mutunus Tutunus, Verrius Flaccus Mutinus Titinus. Vgl. Herter, Rh. Mus. 76, 1927, 418. Völlig verfehlt Lugand, Rev. Arch. 32, 1930, 36.

[3] Für den Lar tritt später Venus ein: Pers. 2, 70 und Varro im Schol. zu der Stelle. Das ist griechische Sitte, wie die von Jahn zu Pers. p. 139 gesammelten Stellen zeigen. Arnob. 2, 67 erwähnt Weihung der toga an Fortuna virginalis.

[4] Plin. n. h. 28, 33. 34, 151. M. Cary und A. D. Nock, Class. Quart. 21, 1927, 122 ff.

[5] Der sacerdos confarreationum et diffarreationum unter Commodus, CIL X 6662, hängt mit der Lockerung der alten strengen Bestimmungen für die Confarreationsehe in der Kaiserzeit seit Tiberius zusammen.

[6] Fest. 245 M. 349 L. 289 M. 389 L. Serv. Ecl. 8, 29. Plaut. Cas. 118. Ter. Ad. 907. Die Fescennina iocatio Fest. exc. 85 M 202 L. Plin. n. h. 15, 86. Mehr bei Wissowa, RE 6, 2222. Streuen von Nüssen, Cat. 61, 128. Verg. ecl. 8, 30 u. Serv. dazu. Fest. exc. 172 M. 290 L. Die segenbringende Kraft der Weißdornfackel ergibt sich auch daraus, daß jeder der Hochzeitsgäste sich bemühte, ein Stück der Fackel zu erbeuten. Fest. a. O. Serv. Ecl. 8, 29. Varro b. Non. 112.

[7] Serv. Aen. 1, 651. Plut. Q. R. 271 f. Rom. 15. Das Wort ist unerklärt.

[8] Serv. Aen. 4, 458. Donat. Hec. 135. Isid. or. 9, 7, 12. Plut. Q. R. 271 f. Catull 61 weiß davon nichts mehr, bezeichnend für den Wandel der Sitte.

[9] Varro b. Serv. ecl. 8, 29. Plut. Q. R. 271 d. Plaut. Cas. 815. Luc. Phars. 2, 359.

Feuer empfangen, was offenbar Aufnahme in die Gemeinschaft des neuen Hauses ist, einerlei, wie man im einzelnen den Vollzug der Zeremonie zu denken hat.[1] Sie führt drei Asse mit sich, von denen sie das eine dem Bräutigam gibt, das zweite in den Herd legt und das dritte an dem nächsten compitum darbringt.[2] Offensichtlich gilt das letzte den Laren, die dort hausend gedacht werden, das zweite dem Herde, dessen Gottheit noch nicht der Lar gewesen sein kann, als diese Sitte fest wurde. Ebenso ist das dem Manne gegebene As Vertretung der Mitgift, sowenig die Übergabe durch die Braut selbst zu der Rechtsstellung der Frau im republikanischen Recht paßt. Offenbar hat sich hier in unserer Berichterstattung noch die Erinnerung an Bräuche erhalten, die im letzten Jahrhundert der Republik nicht mehr existierten oder nur als versteinerte Reste fortlebten.

Ein altrömisches Fest der Ehefrauen waren die Matralia am 11. Juni. Das Fest galt der Mater Matuta, deren Name wohl von den oskischen Maatúis (Vetter 147 A 10. B 13) nicht zu trennen ist, die mit Ceres verbunden in Agnone erscheinen; sie war wahrscheinlich eine Göttin des Reifens und gehört etymologisch zu maturus. Dazu stimmt der Ritus. Man betete nach unserer Überlieferung bei diesem Fest nicht für die eigenen Kinder, sondern die der Schwester. H. J. Rose hat diese Seltsamkeit aus einem Mißverständnis der Gebetsformel erklärt, die pueris sororiis lautete und zunächst nicht zu soror, sondern zu sororiare gehört, was Fest. 297 M. 396 L. erklärt sororiare mammae dicuntur puellarum, cum primum tumescunt. Das Gebet galt also der Pubertät der eigenen Kinder, sei es dem Schutz dieser besonders gefährdeten Periode, sei es mit einer natürlichen Erweiterung ihrem Heranwachsen überhaupt.[3] Das hohe Alter des Festes bezeugt der dabei dargebrachte altertümliche Kuchen, der in einem Tongefäß gebacken wurde und danach testuacium hieß (Varro L. L. 5, 106, vgl. Ov. Fast. 6, 531). Sklavinnen waren, wie selbstverständlich, von einem Fest ausgeschlossen, das der legitimen Weiterführung der Familie galt; das wird dadurch sinnfällig gemacht,

[1] Aqua et igni accipere Varro b. Serv. Aen. 4, 167; die Fußwaschung, die Serv. auct. daraus macht, widerstreitet dem Sinn des Akts. Varro L. L. 5, 61. Varro b. Non. 182 = 302 gibt richtig an, daß Feuer vom Herde in einem Scheit von einem arbor felix und Wasser in einem Krug von dem jungen Ehemann herbeigebracht werden. Fest exc. 2 M. 94 L. vergleicht mit Recht die aquae et ignis interdictio; wie diese den Ausschluß von der Gemeinschaft bedeutet, so die acceptio die Aufnahme. Vgl. Serv. auct. 4, 103. Prop. 4, 3, 13. Plut. Q. R. 263 e. Scaevola Dig. 24, 1, 66, 1.

[2] Non. 531 aus Varro. Vgl. zu all diesen Riten Samter, Familienfeste 14. Geburt, Hochzeit und Tod 130. Rose, The Roman Questions of Plutarch 101.

[3] H. J. Rose, Mnem. 53, 1925, 409. Class. Quart. 28, 1934, 156. Die Bedeutung von sororius kehrt, wie Rose erkannt hat, beim tigillum sororium wieder, das nur so erklärt werden kann. Daß man überhaupt nicht für die eigenen Kinder betete, steht bei Ovid Fast. 6, 559 Plut. Q. R. 267 e ausdrücklich; Plut. Cam. 5 drückt sich ungenau aus. Also ist der Ausweg verschlossen, ein Gebet anzusetzen, das einen erweiterten Familienkreis umspannte, abgesehen davon, daß die verheirateten Schwestern der Frau eben zu einer ganz anderen Familie gehörten. Spuren des Mutterrechts gibt es in Rom nicht (Rose, Folklore 31, 1920, 93). Matuta dürfte zu maturus gehören und speziell auf das Reifen von Mensch und Tier bezogen sein. Dafür spricht auch, daß das Wort als Beiname der Pales erscheint (oben 88). Die durch die Gleichsetzung mit Ino Leukothea – die eine Meergöttin ist – veranlaßten Ausdeutungen lehren für das Fest nichts. Sororiare muß ein altes Wort sein, da Plautus (b. Fest. a.a.O.) dazu scherzhaft frateriare bilden kann. Bei Walde-Hofmann, Wb. II 563, ist das verkannt.

daß eine hereingeführte Sklavin unter Schlägen wieder hinausgejagt wurde (Ov. Fast. 6, 481. 551. Plut. Q. R. 267 d. Cam. 5.)[1]

23. Tod und Totengeister. In das Haus gehört auch die Feier für die Toten der Familie, die divi parentum,[2] die am alten Jahresende im Februar lag. Die Parentalia begannen am 13. und dauerten bis zum 21. Februar. Während dieser Zeit legten die Magistrate die Amtsabzeichen ab, die Tempel blieben geschlossen und irgendwelche Handlungen, die glückliche Vorbedeutungen brauchten, z. B. Hochzeiten, wurden nicht vorgenommen.[3] Nur der letzte Tag steht als Feralia in dem alten Kalender. Der ganze übrige Zeitraum war dem Privatkult gewidmet. Man brachte an den Gräbern Opfer, Brot, Salz und Wein, dazu Kränze, aber man stellte solche Opfer auch an den Wegen auf (Ov. Fast. 2, 540). Offenbar war die Vorstellung, daß während des ganzen Nundinum die Totengeister auf der Erde herumschweiften. Von irgendwelchen Abwehrriten verlautet nichts; die divi parentum werden als ihren Nachfahren freundlich gedacht; nur den Mann, der sich gegen seinen Vater, die Schwiegertochter, die sich gegen die Schwiegereltern tätlich vergehen, trifft die Schwere ihres Zornes (Anm. 2). Das Gesetz ist Sicherung der Stellung des pater familias, berechnet auf die Spannungen auf dem Bauernhof, wenn der Eigentümer die eigentliche Arbeit der rüstigeren jüngeren Generation überlassen muß. Man mag die Situation mit der vergleichen, die sich zwischen dem Altsitzer und dem faktischen Inhaber des Hofes noch heute einstellen kann. Überall erscheinen die Divi parentum als unbestimmte Mehrzahl; nirgends finden wir eine Spur, daß etwa der Archeget der Familie aus ihnen herausgehoben wäre und als solcher besondere Ehren genösse. Wo wir von einem Sonderkult eines einzelnen Geschlechts in Rom hören, gilt er auch sonst bekannten Göttern und nicht einem mythischen Ahnherrn des Geschlechts.[4]

[1] Die nächste Parallele ist das Verbot für die paelex, den Altar der Iuno zu berühren (Fest. exc. 222 M. 338 L.).

[2] Divi parentum ist der alte, in der Lex regia Fest. 230 M. 338 L. erhaltene Ausdruck; der Genetiv steht, weil es auch lebende parentes gibt. Der Singular deus parens in dem Brief der Cornelia an C. Gracchus ist spätere Umbildung. Weihungen an die Di Parentes gibt es erst aus der Kaiserzeit; CIL I 2² 1596 deis inferum parentum sacrum (Grabschrift eines griechischen Freigelassenen aus Capua), ist das einzige republikanische Beispiel. Vgl. CIL VI 9659 cf. 33814; CLE 1583. 20109. 29852 a. Merlin, Inscriptions d. l. Tunisie, 1944, 1609. Dis genitoribus CIL VI 31746; Dessau 1078. X 5495. 8249. Die Weihungen aus Verona diis parentibus augustis CIL V 3283–3289, vgl. Epigraphica 4, 1944, 165, haben mit dem Totenkult sicher nichts zu tun. Vgl. C. B. Pascal, Harv. Theol. Rev. 52, 1959, 75ff.

[3] Ov. Fast. 2, 533. Fest. exc. 87 M. 205 L. Lyd. mens. 4, 29. Zu den Feralia Varro L. L. 6, 13. Fest. exc. 85 M. 202 L. Macrob. 1, 4, 14. Zum Datum Cic. Att. 8, 14, 1 verglichen mit 9, 1,1 (nach den Kalendern korrigiert).

[4] Ovid benutzt die Gelegenheit, um das Genrebild einer alten Vettel zu zeichnen, die eine Beschwörung vornimmt (Fast. 2, 571). Vom Totenkult oder den divi parentum ist dabei nicht die Rede; als Zweck des Zaubers gibt er an: hostiles linguas inimicaque vinximus ora (581, vgl. Eitrem, Class. Rev. 36, 1922, 72). Zauber gegen üble Nachrede ist ein beliebter Anlaß der Fluchtafeln. Als private Magie faßt die Erzählung auch Rose, J. Rom. St. 23, 1933, 61. Ovid mag die Szene, die in sich völlig erklärlich ist, selbst beobachtet haben; die puellae, von denen er spricht, hatten vermutlich Grund, sich gegen Nachrede zu schützen. Man versteht auch, wie sie dazu kommen, einer Dea Tacita ihr Anliegen vorzutragen. Plut. Num. 8 erklärt sie für eine der Musen, sicher ebenfalls unzutreffend, da er zur Erklärung das pythagoreische Schweigen heranzieht. Die Divergenz lehrt, daß man von der Göttin nichts mehr wußte und herumriet, allein

Einen sehr anderen Charakter trägt das Fest der Lemuria am 9., 11. und 13. Mai. Auch an ihm bleiben die Tempel geschlossen, glaubt man an Geister, die zu den Wohnungen der Menschen kommen.[1] Um Mitternacht geht der pater familias mit nackten Füßen durch das Haus. Nachdem er vorher die Hände gereinigt hat, schützt er sich durch einen magischen Ring, den er durch die Verbindung von Daumen und Zeigefinger herstellt, gegen einen möglichen Anblick der Lemures und wirft ihnen abgewandten Gesichts schwarze Bohnen hin, wobei er neunmal erklärt, daß er sich und die Seinen damit loskauft. Dann weist er die Gespenster aus dem Hause.[2] Es ist deutlich, daß man hier Gespenster abwehren will, die sonst Mitglieder der Familie holen könnten. Sie sind von den wohltätigen Divi parentum sehr verschieden, und anscheinend hat erst Ovid sie nach dem Sprachgebrauch seiner Zeit mit den Manes paterni identifiziert.

Für die Kaiserzeit ist Manes[3] der eigentliche Ausdruck für die Toten. Auch sie kommen nur in der Mehrzahl vor; selbst als man sich daran gewöhnt, den einzelnen Toten mit dem Wort zu bezeichnen, setzt man grammatisch widersinnig Dis Manibus im Plural vor den Individualnamen. Die Sitte kommt erst in den lezten Jahrzehnten v. Chr. auf,[4] aber der Sprach-

auf die Etymologie gestützt. Angesichts dieses Befundes hat es keinen Sinn, die Vermutungen zu vermehren.

[1] Der Name Lemures war fast völlig vergessen, lebt fast nur noch in dem Festnamen und seinen Erklärungen weiter (Anm. 2). Plautus kennt nur laruae für Gespenster; sie hetzen den Menschen (Aulul. 642. Capt. 598), gehen in ihn ein (laruarum plena Amph. 777); wer verrückt ist, heißt laruatus (D. M. Paschal, The vocabulary of mental aberrations in Roman comedy, Language, supplem. diss. 15, 1, no. 27, 1939, 60), larvarum incursatione animo vexati erklärt Non. 44. Varro (Arnob. 3, 41) identifiziert sie mit den Totengeistern, und Petr. 34, 8 heißt ein Skelett larva, aber daß sie noch im 1. Jh. v. Chr. von ihnen unterschieden wurden, lehrt der Ausspruch cum mortuis non nisi larvas luctare Plin. n. h. praef. 31. Horaz (ep. 2, 2, 209) und ihm folgend Persius (5, 185) brauchen das Wort für Schreckgespenster, ebenso Apuleius (met. 4, 22, 5. Apol. 64). Daß die Scholien zu Horaz und Persius darunter Totengeister verstehen, beweist für die alte Zeit nichts.

[2] Varro b. Non. 135: quibus temporibus in sacris noctu fabam iactant ac dicunt se Lemurios (?Lemures ed. pr. wohl richtig) domo extra ianuam eicere. Fest. exc. 87 M. 205 L. Ov. Fast. 5, 429. Den Unterschied zwischen beiden Festen hat H. J. Rose, Univ. Calif. publ. in Class. Philol. 12, 1941, 6. scharf hervorgehoben. Ebenso F. Bömer, Ahnenkult u. Ahnenglaube im alten Rom (Beih. z. ARelW 1, 1943), der richtig darauf hinweist, daß ein Teil der Tage der Parentalia dies comitiales sind, aber die Lemuria Nefasti. Nur darf man daraus nicht mit Mommsen CIL I² p. 309 folgern, daß die Parentalia jünger sind; sie waren eben von Haus aus ein Familien-, kein Staatsfest, wie auch die Tatsache zeigt, daß die Lupercalien mitten in dem Nundinum der Parentalia begangen werden. Rose nimmt an, daß die Formel Manes exite paterni a blunder of Ovid or his source ist, was sehr wahrscheinlich ist.

[3] Etymologisch gehört das Wort zunächst mit dem phrygischen Μήν zusammen, der ursprünglich die von einem einzelnen ausstrahlende Macht bedeutet zu haben scheint. Wenigstens führt darauf die Verbindung mit dem Genetiv eines Eigennamens (Μὴν Τιάμου, Μὴν Φαρνάκου) ebenso wie die Schwurformel τύχην βασιλέως καὶ Μῆνα Φαρνάκου (Strab. 12, 557. Vgl. Kretschmer, Einl. in d. Gesch. d. griech. Sprache 197, 1). Die heute mit Übergehung dieser Zwischenstufe angesetzte Ableitung von manus „gut“ (Walde-Hofmann, Wb. II 26) ist nicht ohne Schwierigkeiten, da man nach allen Analogien bei einer euphemistischen Bezeichnung ein direktes *Mani erwarten würde, nicht eine Weiterbildung. Genau entspricht den phrygischen Wendungen genius Lucii resp. genius Augusti.

[4] Ältester Beleg CIL I 2² 761 Dis Manibus sacrum L. Caecilii Rufi (Praetor 57 v. Chr., also in den letzten Jahrzehnten v. Chr. gestorben). CIL I 2² 2117 Deum Maanium (Hispellum um 100 v. Chr.) trägt noch keinen Namen. CIL I 2² 1273 ist jünger. CIL I 2² 1223, 9; CLE 970 klagt der Tote: Manibus carus fui; da sind sie Geister, die den Menschen zu sich holen. W. Schwarzlose,

gebrauch ist älter. Cicero kann schon 70 v. Chr. von di Manes innocentium sprechen (Verr. 2, 5, 113). Da sind sie also die Geister der Abgeschiedenen. Das Wort wird in der älteren Literatur gemieden, wie begreiflich, da sie überwiegend für Festaufführungen bestimmt ist, bei denen die Toten nicht genannt werden durften.[1] Dieser Befund führt darauf, daß Manes von vornherein Bezeichnung für die Totengeister war, nicht ein Name für „alle dämonischen Bewohner der Unterwelt“ (Otto, die Manen 55). Sie erscheinen als ungegliederte Masse, aus der sich kein einzelnes Individuum heraushebt. Es ist bezeichnend, daß Plautus in der Aulularia zu dem Wort Lar greift, wenn er ἥρως wiedergeben will. In das Leben der Menschen wirken sie im allgemeinen nicht herein; so ungeheuer der Einfluß ist, den der mos maiorum in Rom hat, er bedeutet Erinnerung an die Taten der Lebenden, nicht die Wirksamkeit der Toten. Der berühmte Schwur des Demosthenes bei den Marathonkämpfern (18, 208) wäre in Rom nicht möglich. Wohl glaubt man an ihre Macht, Vernachlässigung oder Vergehen gegen die Ordnung der Familie zu rächen, aber in den Nöten des Tages betet man weder zu den Divi Parentes noch zu den Manes. Es gibt keine Vorstellungen von einem Totenreich, einem Jenseits, in dem sie weilen, oder von einem Herrn dieses Reiches. All das entwickelt sich erst unter griechischem, zum Teil auch etruskischem Einfluß. Die eindrucksvolle Zeremonie der pompa funebris, bei der die Toten des Geschlechts mit den Insignien ihrer Ämter auftreten, gilt nicht dem Totenkult, sondern soll den Glanz der Familie in dieser Welt vor Augen führen. All diese Tatsachen führen nicht darauf, daß in Rom der Ahnenkult eine wesentliche Rolle gespielt hätte.[2]

Was wir von den Bestattungsriten wissen, fügt sich dem Bilde ein. Die Frage, ob Begraben oder Verbrennen die ursprüngliche Sitte gewesen sei, hat, wie jetzt wohl allgemein zugegeben wird, nicht die Bedeutung für die Geschichte der Religion, die ihr frühere Generationen beilegten. Schon die XII Tafeln kennen beide Begräbnisarten (10, 1).[3] Vielleicht darf man aus der Vorschrift der Pontifices, daß der Tote erst als bestattet gilt, wenn wenigstens auf ein abgeschnittenes Glied Erde geworfen ist, folgern, daß Be-

De titulis sepulcralibus Latin. Diss. Halle 1913 p. 1 ff. W. F. Otto, Die Manen, 1923, 56.

[1] Die immer wieder vorgebrachte Behauptung, Manes käme in den XII Tafeln vor, beruht auf flüchtiger Lektüre von Cic. leg. 2, 22. Die Devotionsformel Macrob. 3, 9, 10 ist auf die Zerstörung Karthagos gestellt, also nicht älter, und überdies apokryph (oben 82, 4).

[2] Die Frage nach dem Wesen der Manes ist in neuerer Zeit viel behandelt. Besonnen L. Banti, Stud. Ital. 7, 1929, 171, die auch die Bestattungsriten heranzieht. F. Bömer und F. W. Otto a. S. 99, 2 u. 4 a.O. E. Jobbé-Duval, Les morts malfaisants d'après le droit et les croyances populaires des Romains, scheidet die Zeiten nicht und stellt daher wesentlich den Glauben der Kaiserzeit dar, ebenso J. P. Jacobsen, Les Manes II 1924, 208 ff. H. J. Rose, Class. Quart. 24, 1930, 129. Die Frage ist unnötig dadurch kompliziert worden, daß man, bewußt oder unbewußt unter dem Einfluß animistischer Theorien, alle möglichen Götter als Ahnengeister zu erweisen versuchte, z. B. die Di Indigetes (oben 45, 1) oder gar, Verg. Ge. 1, 498 mißverstehend, die di patrii, obwohl patrius niemals Verwandtschaftsbezeichnung ist (Wackernagel, Festgabe f. A. Kaegi, 1919, 40. F. Bömer, a.a.O. 24).

[3] Dieterich, Mutter Erde 66. A. D. Nock, Harv. Theol. Rev. 25, 1932, 321. Gesondert steht der Brauch, kleine Kinder nicht zu verbrennen, sondern zu begraben: Iuven. 15, 140 terra clauditur infans et minor igne rogi. Plin. n. h. 7, 72 (69). Es liegt hier der Glaube zugrunde, daß alles Leben aus der Erde kommt, und daß man ihr deshalb dieses nicht fertig gewordene Dasein zurückgeben müsse, damit sie es neu erzeuge. Dieterich, Mutter Erde 21.

graben die ältere Sitte gewesen ist.[1] In den übrigen Zeremonien zeigt sich sehr deutlich die Ambivalenz der Empfindungen gegenüber dem Toten: man liebt und fürchtet ihn zugleich. Schon die conclamatio unmittelbar nach dem Hinscheiden, bei der man den Toten mit Namen ruft,[2] dient dazu, ihm zu beweisen, wie gern man ihn behalten hätte; es ist ein Versuch, ihn durch Aussprechen seines Namens zurückzurufen. Aber man bahrt ihn mit den Füßen gegen die Tür auf, um sich gegen seine Rückkehr zu sichern (Plin. n. h. 7, 46). Der Versöhnung des Toten dienten wieder die rituellen Klagen (neniae), die die Vorzüge des Toten preisen und der Trauer um seinen Verlust Ausdruck geben. Daß sie von besonders dazu gemieteten Frauen (praeficae) vorgesprochen und von den Umstehenden aufgenommen wurden, zeigt im Gegensatz zu der späteren laudatio funebris, daß es sich hier nicht um eine individuelle Würdigung handelt, sondern um konventionelle Formeln, die von jedem Toten ausgesagt werden konnten. Das erklärt auch die Entwertung des Wortes. Die Sitte ist früh abgekommen; unsere Quellen sind nicht einmal mehr darüber einig, wo die Klage stattfand; man gibt an, vor dem Hause oder am Grabe.[3] Die Mehrzahl der Riten dienen der Entsühnung. Man brachte der Ceres eine porca praesentanea dar, deren Name besagt, daß das Opfer sofort darzubringen war, offenbar im Gegensatz zu den am 8. Tage zu vollziehenden Zeremonien.[4] Ceres ist hier die Herrin der Erde, die den Toten aufnimmt und deren Kraft, Wachstum zu spenden, nicht durch die Berührung mit Leblosem geschmälert werden darf.[5] Deshalb muß man sie durch ein Opfer stärken. Wenn der Erbe everriator hieß (Fest. exc. 77 M. 192 L.), so war eine seiner wesentlichen Aufgaben, die Befleckung aus dem Hause wegzufegen (oben 95); darin zeigt sich, wie wichtig die Reini-

[1] Varro L. L. 5, 23. Petr. 114, 11. Serv. Aen. 6, 176. Cic. leg. 2, 57. Aber Fest. exc. 148 M. 267 L. membrum abscidi mortuo dicebatur, cum digitus eius decidebatur ad quod servatum iusta fierent reliquo corpore combusto scheint von Fällen zu sprechen, in denen der Tote in der Ferne gestorben war. Vgl. Rose, Rom. Qu. of Pl. 202. F. De Visscher, Bull. Acad. Belg. 1948, 421, möchte daraus, daß der Begriff religiosus an einem Ort haftet, auf Ursprünglichkeit des Begrabens schließen.

[2] Serv. Aen. 6, 218. Donat. Ter. Eun. 348. Prop. 4, 7, 23. Ov. Trist, 3, 3, 43. Plin. n. h. 7, 173. Apul. Met. 1, 6, 2. Von der solennen Totenklage ist die conclamatio zu scheiden.

[3] Varro L. L. 7, 70 sagt ante domum, Fest. exc. 163 M. 279 L. in funere und ebenso Varro selbst bei Serv. Aen. 6, 216, vgl. Fest. exc. 223 M. 329 L. Cic. leg. 2, 62. Bereits die XII Tafeln untersagen nach griechischem Vorbild den Ritus neben anderem Grabluxus (10, 4) und kennen dafür ein später verschollenes Wort lessus. Naev. com. 129 R³. Plaut. Truc. 495. Varro b. Non. 145. Non. 66. Für die Entwertung des Wortes, das später nur Unsinn bedeutet, W. Heraeus, Kl. Schr. 70. J. L. Heller, TrPAmPhA 74, 1943, 215, der mit Unrecht das Alter der Bedeutung Totenklage bestreitet. Vgl. zu dem Ritus Nilsson, Opusc. I 107.

[4] Fest. 250 M. 357 L. praesentanea (praesan . . . cod., verb. seit Turneb. nach Victor. GL VI 25, 22) porca dicitur ut ait Veranius, quae familiae purgandae causa Cereri immolatur, quod pars quaedam eius sacrificii fit in conspectu mortui eius, cui funus instituitur. Der Zusatz ist klärlich um der etymologischen Deutung willen gemacht, hat also keine Gewähr. Praesens von der „Anwesenheit" des Toten wäre im Lateinischen ebenso seltsam wie im Deutschen. Das Opfer wird „sofortiges" genannt im Gegensatz zu den später zu vollziehenden, also dem novemdiale sacrum und der porca praecidanea. Auf welchen Akt sich victim(is) ord(inariis) rit(e) expiat(is) des Gefäßes RM 4, 173 bezieht, wissen wir nicht. Die Inschrift ist nach Mommsens Urteil kaiserzeitlich, die Herkunft unbekannt.

[5] Damit hängt vermutlich das Verbot, den Selbstmörder zu bestatten, zusammen. Serv. Aen. 12, 603. Dig. 3, 2, 11, 3. Vgl. Sen. contr. 8, 4. CIL I² 2123, 7. Er ist gefährlicher als ein gewöhnlicher Toter.

gung genommen wurde, aber auch wie konkret sinnlich man sie auffaßte. Auch der Lar familiaris erhielt einen Hammel als Sühnopfer (Cic. leg. 2, 55). Am Grabe selbst wird nach Cicero ein porcus dargebracht, ohne daß wir klar sehen, wem das Opfer galt (Cic. leg. 2, 57). Die Bestattung in der Stadt war, wie selbstverständlich, untersagt; wenn Servius dafür ein Senatusconsult aus dem Konsulat des Duillius anführt (Serv. Aen. 11, 206), so kann es sich nur um Einschärfung eines bereits bestehenden Verbots handeln. Zudem verwechselt er die tatsächliche Ausdehnung der Stadt mit der offiziellen Grenze des Pomerium. Die Angabe, daß altrömische Sitte nur ein nächtliches Begräbnis gestattete, ist wohl Verallgemeinerung aus der Angabe Varros und des Verrius Flaccus, daß man die Leiche eines außerhalb Roms gestorbenen filius familias nächtlicherweise unter Fackelschein einholte.[1] Die Nachricht von dem Tode eines Angehörigen machte natürlich unfähig, irgendwelche sakralen Akte zu vollziehen, aber wie bei einem omen konnte man sich weigern, davon Kenntnis zu nehmen (funus agnoscere Serv. Aen. 6, 8. 11, 2). Ebensowenig wissen wir sicher, wann das Mahl am Grabe stattfand, das silicernium hieß. Wenn dabei die Familie „von der Klage" gereinigt wurde, so möchte man es an das Ende der denicales feriae setzen, der Periode, während deren die Arbeit zu ruhen hatte, also nono die.[2] Über die der Ceres dargebrachte porca praecidanea ist zu keiner Klarheit zu kommen (oben 69). Erst durch Vollzug all dieser vorgeschriebenen Riten wurde das Grab zum Eigentum des Toten und damit zum locus religiosus.[3]

[1] Serv. auct. Aen. 11, 143 Varro et Verrius Flaccus dicunt: si filius familias extra urbem decessit, liberti amicique obviam procedunt et sub noctem in urbem infertur cereis facibusque praelucentibus, ad cuius exequias nemo rogabatur. Im vierten Jahrhundert n. Chr. bestand die Sitte nicht mehr, wie sich aus Servius Aen. 6, 224 ergibt, aber Iulian bemühte sich um ihre Wiederherstellung (Cod. Theod. 9, 17, 5, 1).

[2] Silicernium: Varro Men. 303 B. gibt an, daß das Mahl nach dem Leichenbegängnis stattfand. Fest. 294 M. 394 L. leitet den Namen von einer Speise ab, quo purgabatur fletu familia. Das führt auf den Abschluß der Trauerzeit, ebenso wohl [Quint.] decl. mai. 12, 23 p. 240, 19 Lehnert. Denicales feriae sind zunächst die Zeit, in der die Angehörigen keine Arbeit verrichten durften, sondern müßig zu sitzen hatten; das zeigt der Ausdruck denicales . . . residentur mortuis Cic. leg. 2, 55. Das Verbum war in dieser Verbindung fest, wie der Scherz Plaut. Capt. 468 lehrt. Daß sie feriae privatae waren (Fest. 242 M. 348 L.), ist selbstverständlich. Vgl. noch Gell. 16, 4, 4. Colum. 2, 21, 5. Die Frist von 8 Tagen geben Porph. ad Hor. epod. 17, 48. Serv. Aen. 5, 64. Donat Ter. Phorm. 39. Apul. Met. 9, 31, 2. celebratum esse luctum novem dies, quod apud Latinos novendial appellant. August. quaest. in hept. 1, 172 p. 91, 4 Zycha. Ein Teil der Quellen behauptet, daß die Bestattung erst am Tage vorher stattgefunden hätte, was aus klimatischen Gründen kaum allgemeiner Brauch der alten Zeit gewesen sein kann. Später wird das Mahl in regelmäßigen Abständen wiederholt, heißt aber nicht mehr silicernium: CIL VI 26554. XIV 2934 u. s.

[3] Ulp. Dig. 11, 8, 5, 1 Si religiosus locus (sepulcri) iam factus sit, pontifices explorare debent, quatenus salva religione desiderio reficiendi operis medendum sit. Paul. sent. 1, 21 gibt die später geltenden Vorschriften, die man, nach Abzug der Kasuistik, auf die alte Zeit übertragen darf. Eine Entscheidung des Pontifikalkollegiums über Überführung einer schon begrabenen Leiche in ein anderes Grab und das dabei darzubringende Opfer eines schwarzen Schafs CIL X 8259. Ähnlich CIL VI 1884 cf. p. 3229 VI 2120. IX 4881. Daß man sich in Rom dafür an das Kollegium der Pontifices wenden mußte, bezeugt Plin. ad Trai. 68 ausdrücklich. Das gleiche galt für Wiederherstellungsarbeiten an einem Grabe CIL VI 22120: sepulcrum parentum suorum vetustate corruptum permissu pontificum c. v. restituit. CIL VI 2963: petit a pontifices ut sibi permitterent reficere. 35068 permissu pontif. refec. Die Genehmigung der pontifices fordert noch ein Erlaß aus dem Jahre 349 Cod. Theod. 8, 17, 2 pr.

Fortan erfordert jede Störung der Grabesruhe, absichtliche oder zufällige, eine Sühne. Die Bestattungszeremonien sind später durch den Einfluß etruskischer Bräuche besonders stark umgestaltet worden, wenigstens in der Oberschicht. Wie weit dieser Einfluß herabreichte, entzieht sich unserer Kenntnis, aber man wird sich hüten müssen, zu verallgemeinern, was wir von den Leichenbegängnissen des Adels hören.

24. Genius und Iuno. Macht wohnt für die alte Anschauung nicht nur den Dingen und der umgebenden Natur inne, sondern auch dem einzelnen Menschen, wenn auch natürlich in schwächerem Maße. Der Römer bezeichnet sie beim Manne als Genius, bei der Frau als Iuno. Die strenge Scheidung beweist unwiderleglich, daß es der Gegensatz der Geschlechter ist, der in der Bezeichnung zum Ausdruck kommt, daß sich die beiden zueinander verhalten wie Zeugen und Gebären. Damit ist auch die Herkunft des Wortes Genius geklärt; es bezeichnet den, der die Fähigkeit zum Zeugen besitzt, die als die spezifische Manneskraft gefaßt wird. Daran läßt die Bezeichnung lectus genialis keinen Zweifel.[1] Aber darüber hinaus wird er zum Ausdruck für die Vollkraft des Mannes. Das zeigen Wendungen wie genio suo aliquid praestare, genio indulgere, genium defrudare. Aus ihnen geht hervor, daß der Genius mit der im Menschen liegenden Kraft identisch ist, nicht etwa ein von ihm verschieden gedachter Schutzgeist.[2] Es gibt so viel Genii, als es lebendige Männer gibt, und es gibt – von späten Zeugnissen abgesehen[3] – keinen Genius eines Verstorbenen. Die Kraft, die im Menschen wohnt, erlischt mit dem Tode. Im Hause hebt sich der Genius des pater familias besonders heraus, entsprechend der entscheidenden Stellung, die er innerhalb der Familie hat. Die Sklaven schwören beim Genius des Hausherrn und weihen ihm

[1] Die Ableitung von dem archaischen Verbum geno schon bei Varro b. Aug. c. d. 7, 13. Censor. 3, 1. Verrius Flaccus Fest. 94 M. 214 L. leitet das Wort von gero ab. Nettleship wollte genendarum lesen, aber dagegen spricht Fest. exc. 95 M. 215 L. geniales dicti a gerendo, quia plurimum posse putabantur. Daß Genius der ist, qui gignit, non qui genuit, hat W. Schwarzlose, De titulis sepulcralibus Lat., Diss. Halle 1913, 29, mit Recht betont. Genius ist der Bildung nach nomen agentis, wie socius. Vgl. noch J. Reid JRS 6, 1916, 177ff.

[2] Genium defrudare Plaut. Aulul. 724. Ter. Ad. 246. Phorm. 44. Lucil. frg. 618 M. Genio meo multa bona faciam Plaut. Pers. 263 vgl. Stich. 622. Sparsame Leute cum geniis suis belligerant Plaut. Truc. 183. Sogar sapis ad genium „Du weißt zu leben“ Plaut. Pers. 108. Der Sprachgebrauch erhielt sich dauernd; Sen. ep. 95, 41 bezeugt genio suo aliquid praestare als umgangssprachliche Wendung. Diese Ausdrücke zeigen, daß es unmöglich ist, den genius von dem Menschen zu trennen. Auch der Scherz Plaut. Capt. 290 setzt die Identität voraus. Das schließt nicht aus, daß man einen anderen als genium meum anreden kann (Plaut. Capt. 879. Curc. 301. Men. 138), sowenig wie die heute in allen Sprachen mögliche Anrede „mein Leben“ das Leben von der eigenen Person löst, oder die Maiestas p. R. eine Existenz außerhalb des römischen Volkes hat. Es ist auch kein Widerspruch, daß der genius gelegentlich neben dem eigenen Ich gesondert erscheinen kann, um komplementär alle Möglichkeiten des Menschen zu bezeichnen: Plaut. Aul. 724 egomet me defraudavi animumque meum geniumque meum. Curc. 628 me et genium meum.

[3] Eine Liste der Grabschriften des Typs D. M. Genio Maximi bei Schwarzlose a.a.O. 34 ff., die älteste wohl CIL VI 9005 (Zeit des Tiberius, Cantarelli, Bull. Comm. 29, 1901, 189). Die Kaiserzeit entwertet die Begriffe völlig: CIL VI 8434 Deis et genio Rhodonis, 29109 dis parentium et genio Vituli fecit mater; der Sohn kann für die Mutter nicht deus parens sein. Laber. frg. 54 R[3] genius generis nostri parens könnte das älteste Zeugnis für die Vermischung der Begriffe scheinen. Die Worte werden jedoch für die Verbindung genius generis zitiert, können also nur bedeutet haben: der gute Geist unserer Familie ist der Vater.

Gaben. Er erhält eine Spende an seinem Geburtstag. Hier liegt der Ansatzpunkt, von dem aus die augusteische Zeit den Kult des Kaisergenius entwickelt hat. In der Kaiserzeit löst sich der genius völlig von der Person des Menschen und wird zu einem Schutzgeist von Orten und Truppenteilen. In alter Zeit ist der Gedanke, daß jedes männliche Wesen einen genius besitzt, so selbstverständlich, daß man sogar von einem Genius Iovis spricht (CIL I 2² 756, 16), der für Göttinnen an der Iuno Deae Diae seine Parallele hat (unten 105). Mitgewirkt hat dabei natürlich die besprochene Denkform der Italiker, die Gottheit nicht direkt, sondern durch die sich manifestierende Kraft zu bezeichnen (oben 55 f.). Es wird gerade hier besonders sinnfällig, wie unmöglich es ist, die römische Vorstellung vom Göttlichen ohne Zuhilfenahme des Machtbegriffes etwa von griechischen oder animistischen Vorstellungen her zu verstehen.[1]

Nicht ganz so einfach liegen die Verhältnisse bei dem weiblichen Gegenstück des genius, bei Iuno, weil hier schon früh fremde, zunächst durch Etrurien vermittelte Einflüsse das Bild entscheidend verändert haben. Seit es durch das Zeugnis der alten Inschriften feststeht, daß Juno altes u und kein d am Anfang des Wortes gehabt hat,[2] ist die Gleichsetzung mit Dione und die Verbindung mit Iuppiter nicht mehr haltbar. Das Wort gehört mit iuvenis zusammen und bezeichnet die jugendliche Kraft. Dem entspricht, daß man genau so von der Iuno einer Frau spricht wie von dem Genius eines Mannes. Der älteste literarische Beleg findet sich erst bei Tibull,[3] aber der

[1] Von dem sprachlichen Befund her hatte Wissowa im wesentlichen das Richtige gesagt. Dagegen hat sich W. F. Otto, RE VII 1155, Die Manen 1923, 59 ff., ausführlich gewandt. Für ihn ist der genius ein Begleiter des Menschen, sein Dämon im Sinne, den das Wort seit Xenokrates hat, oder wie die persischen Fravashi, die Edv. Lehmann (bei Chantepie-De la Saussaye II 212) animistisch auffaßt, was hier auf sich beruhen kann. Den lectus genialis deutet er a.a.O. 1160, 39 abschwächend: „Was zum Leben kommt, muß seinen Genius haben; wenn er nicht hinzutritt, entsteht kein Leben. Es ist also ganz natürlich, ihm an der Stätte, wo neues menschliches Leben entstehen soll, Ehren zu erweisen, ihn herbeizurufen.“ Nur sagt Arnobius (2, 67) ausdrücklich: maritorum genios advocatis. Zusammenfassend formuliert er Manen S. 61: „Der Geniusbegriff ist ein Gleichnis für den menschlichen Samen, der vom Vater den Sohn erzeugt und vom Sohn weiterzeugend das Geschlecht fortpflanzt. ... Dasselbe Leben, das im Vater war, ist im Sohne und wird weiter sein in den Enkelkindern.“ Die konkrete Beziehung zwischen dem einzelnen und seinem Genius wird so durch einen abstrakten Lebensbegriff ersetzt, von dem die Quellen nichts wissen und der eine biologische Umdeutung des Tylorschen Animismus ist. Die von ihm angeführten Belege aus der Kaiserzeit beweisen nur, daß damals die hellenistischen Vorstellungen von Seele und Jenseits bis tief in die unteren Schichten gedrungen waren, was nicht bestritten ist. Vgl. auch Wagenvoort, Roman Dynamism 187 ff. Übrigens sagt noch Apuleius, für den der genius selbstverständlich ein Gott im platonischen Sinne ist, quodam modo cum homine gignitur (deo Socrat. 151). Sen. ep. 110, 1 singulis ... et Genium et Iunonem dederunt (maiores).

[2] W. Schulze, ZGLE 470. W. F. Otto, Philol. 58, 1905, 177. Dagegen Whatmough, Class. Quart. 16, 1922, 183, mit Hinweis auf orthographische Inkonsequenz der Inschriften, aber ohne den osk.-umbr. Vornamen Iuna zu berücksichtigen, nicht überzeugend. Vgl. Renard, Phoibos 5, 1950/51, 141. CIL I 2² 359–362. 444. 1581. Vgl. oben 50, 2.

[3] Tibull (Lygd.) 3, 6, 48. 3, 19, 15. Petr. 25, 4. Iuv. 2, 98 u. Schol. ita iurant, quomodo ancillae matronis adulantes „per Iunonem tuam“. Weihungen an die Iuno einzelner Frauen sind auf den Inschriften zahlreich: CIL VI 2128. 15502. V 6407. 6954. 7237. 7472. VIII 1140. X 1009. 1023. XI 1324. XII 3063–3066. XIII 1735. Cagnat-Merlin, Inscr. Lat. d'Afrique, 1923, 92 Iunoni Crepereiae P. f. Plarillae sacrum. Später ist auch hier die Verwendung auf Grabinschriften häufig, etwa CIL VIII

Arvalritus kennt eine Iuno deae Diae (Henzen, Act. fratr. Arv. 144), und die eben für Genius Iovis angeführte Haininschrift von Furfo sichert das Alter dieser Bezeichnung. Als eine Neuerung der augusteischen Zeit wäre sie aus den Vorstellungen, die man damals mit Iuno verband, ebensowenig zu erklären, wie die Verbindung mit dem Genetiv eines Frauennamens. Gerade die Tatsache, daß sich die Gestalt der Iuno seit Einführung des kapitolinischen Kults einschneidend gewandelt hat, zwingt dazu, in dieser Erscheinung einen altertümlichen Rest zu sehen. „Die Römer haben sich also die allenthalben die Welt der Erscheinungen durchdringende göttliche Kraft im Menschen zunächst wirksam gedacht in dem . . . Wunder der Fortpflanzung und die zeugende Kraft des Mannes auf der einen, die empfangende und gebärende Funktion des Weibes auf der anderen Seite in den göttlichen Mächten Genius und Iuno zum Ausdruck gebracht, die dann weiterhin auch das Gesamtleben der beiden Geschlechter umfassen und nebeneinanderstehen nicht nur wie die Begriffe Zeugung und Empfängnis, sondern wie die Begriffe Mann und Weib“ (Wissowa, RuK² 182). Die besondere Beziehung auf das weibliche Geschlechtsleben zeigt sich bei Iuno noch darin, daß sie die Geburt beschützt (als Iuno Lucina) und daß die Augenbrauen der Frau als wesentliches Element ihres Reizes unter dem Schutz der Iuno stehen.[1]

Allerdings darf über diesem Parallelismus nicht übersehen werden, daß die Geschichte der Juno sehr anders verlaufen ist als die des Genius. Während dieser dauernd an die einzelne Person gebunden blieb, ist Iuno schon früh völlig selbständig geworden. Der Grund dürfte nicht in der geringeren Differenziertheit der Frauen liegen, wie Wissowa annahm – man darf bezweifeln, ob die römischen Männer in der Frühzeit einer primitiven Gemeinschaftskultur differenzierter gewesen sind –, sondern in dem stärker in die Augen fallenden zeitlichen Rhythmus des weiblichen Lebens. So ist Iuno als Geburts- und Mondgöttin für uns mindestens gleich alt wie als Iuno der einzelnen Frau. Als Geburtsgöttin hat sie die Parcae (oben 52) völlig verdrängt; Iuno Lucina besaß einen Hain auf dem Esquilin, in dem später ein Tempel lag, dessen Stiftungstag der 1. März war (Fast. Praen.); das Datum war nicht angegeben und wird deshalb von Plinius (n. h. 16, 235) in die Jahre der Anarchie gesetzt (Mommsen, Chronol. 204, 393). Die Frauen durften in ihm nur mit gelösten Knoten opfern, was mit dem verbreiteten Glauben zusammenhängt, daß Knoten die Entbindung verhindern.[2] Bei der

11405; CLE 220, wo ein Vater die Statue seiner Tochter als Iuno weiht. Vgl. etwa noch CIL VI 24153. Mehr bei Schwarzlose a.a.O. 45 ff. Plautus spielt öfter mit dem Gegensatz Iuppiter-Iuno mit Beziehung auf menschliche Paare (Cas. 230. 408. Merc. 690); das stammt nicht aus seiner Vorlage, denn es ist der Νέα fremd (vgl. E. Fraenkel, Plautin. im Plautus 96 ff., bes. 97, 3). Er geht natürlich von dem ihm bereits geläufigen Götterpaar aus, aber da der Anlaß durchweg die Identifikation der Frau mit Iuno ist, mag man mit allem Vorbehalt daraus folgern, daß es dem Römer seiner Zeit nahelag, eine Frau mit Iuno anzureden. Fragwürdig ist der Versuch von K. Wigand, Ber. röm.-germ. Komm. 9, 4, 1916, 61, das Paar Genius-Iuno auf dem Relief von Autun Espérandieu, Basrel. d. l. Gaule III 2023 nachzuweisen, wo eine männliche und eine weibliche Gestalt mit Schale und Füllhorn dargestellt sind; da bei Espérandieu III 2131 daneben der gallische dreiköpfige Gott erscheint, wird es sich um keltische Götter handeln.

[1] Varro L. L. 5, 69. Fest. 305 M. 403 L. Vgl. dazu H. J. Rose, Folklore 47, 1936, 396, der auf die physiologischen Zusammenhänge hinweist.

[2] Eine Wiederherstellung des Tempels

Geburt wird ihr im Hause eine mensa aufgestellt (oben 95). Später wird an die Tempelkasse für jede Geburt eine Abgabe entrichtet.[1] Ein Frauenfest waren auch die Nonae Caprotinae am 7. Juli. Es galt in der späten Kaiserzeit als Fest der Mägde, aber Macrobius (1, 11, 36) gibt an, daß Freie und Sklaven in gleicher Weise opferten. Daß es später herabgesunken war wie die Lupercalien, versteht man angesichts der Riten leicht. Das Fest fehlt in den inschriftlichen Kalendern, muß aber nach seinem Charakter recht alt sein. Wissowa hat das Fehlen daraus erklärt, daß es auf die Nonen fiel; an den Tagen mit fester Bezeichnung sind auch andere alte Festnamen weggefallen (Ges. Abh. 167). Das Opfer fand unter einem wilden Feigenbaum statt (Varr. L. L. 6, 18. Macrob. 1, 11, 36), und die Milch des Feigenbaums spielte dabei eine Rolle (Macrob. a. a. O. 40). Für den Opferschmaus wurden Lauben aus den Zweigen des Feigenbaums errichtet, die Sklavinnen trugen Matronentracht, gingen Gaben heischend durch die Stadt und schlugen und warfen die Begegnenden (doch wohl mit den Zweigen des Feigenbaums). Sie führten anscheinend auch einen Scheinkampf auf.[2] Man erkennt unschwer den Schlag mit der Segensrute. Ob die von Plutarch überlieferte Sitte, daß man sich dabei mit dem Pränomen rief, mehr ist als eine natürliche Begleiterscheinung eines solchen Volksfestes (vgl. Hor. sat. 1, 5, 32), bleibe dahingestellt.[3] Das Fordern einer Gabe ist ein bei solchen Riten sich leicht ein-

im J. 41 v. Chr. bezeugt CIL VI 358. Serv. auct. Aen. 4, 518 ad Iunonis sacra non licet accedere nisi solutis nodis. Ov. Fast. 3, 257. Samter, Geburt, Hochz. u. Tod 122. M. Renard, Latomus 12, 1953, 137, vgl. 154, möchte auch die vereinzelte Iuno Historia CIL XI 3573 (Toscana) auf diesen Ritus beziehen, indem er die Ἱστορίς Paus. 9, 11, 3 vergleicht, die dort bei der Geburt des Herakles die Rolle der Galinthias (Antonin. Lib. 29) spielt. Aber da alle Zwischenglieder fehlen, ist das schwerlich zulässig. Historia gehört zunächst zu ἱστορεῖν, erkunden, und der Fragen, die die Wöchnerin bewegen, sind so viele, daß der Wortsinn des Namens vollauf verständlich ist (vgl. die Weihung Iunoni veridicae CIL IX 2110, Benevent). Die Inschrift legt Zeugnis für den starken Einfluß ab, den griechische Vorstellungen auf die Gestalt der Iuno in Etrurien geübt haben. Die Fürsorge für die Kinder geht wohl das Gebet Serv. auct. Aen. 1, 17 an: in sacris Tiburtibus precantur: Iuno Curitis tuo curru clipeoque tuere meos curiae vernulas. Schild und Wagen (vgl. Serv. Aen. 1, 8, 32) erklären sich aus dem Kultbild, das der Sospita von Lanuvium ähnlich zu denken ist, aber Serv. Aen. 4, 59 bemerkt zu cui vincla iugalia curae: quia est Curitis, est Matrona, est Regina. Da das nicht aus dieser Stelle herausgesponnen sein kann und Curitis sonst ganz anders erklärt wird, weckt es ein günstiges Vorurteil. Vernula braucht Iuv. 14, 169 für Bastarde des Hausherrn von einer Unfreien (vgl. Plaut. Mil. 698. CLE 1058, 8). Die Zugehörigkeit zur Curia setzt eine archaische Struktur der Gesellschaft in Tibur, ähnlich der frühen griechischen, voraus, in der der Status des Vaters ausschließlich die rechtliche Stellung des Kindes bestimmte.

[1] Piso bei Dion. Hal. 4, 15, 5 führt die Vorschrift auf Servius Tullius zurück, aber älter als die Münzprägung kann diese an den Fiscalismus hellenistischer Königreiche gemahnende Bestimmung nicht gut sein. Sie gehört mit der ebenda erwähnten Abgabe an Libitina bei einem Todesfall zusammen.

[2] Die Festbezeichnung pridie Nonas Caprotinas CIL IV 1555. Das Fest selbst schildert am ausführlichsten Plut. Rom. 29. Cam. 33., der aber die Poplifugia hereinmischt; vgl. Ov. a. a. 2, 257. Die Bezeichnung ancillarum feriae Polem. Silv. CIL I² p. 269 und Querolus p. 42, 6 G. Ranstrand. Auson. de fer. 9 p. 104 Peip. sagt allein, daß die Matronen an diesem Tage die Stola nicht trugen, was wohl ein Versehen ist. Das Aition, das die Novelle von der untergeschobenen Braut in großem Maßstabe wiederholt, stammt, wie Varro L. L. 6, 18 ausdrücklich angibt, aus einer Praetexta, die an Ludi Apollinares, in deren Zeit die Nonae Caprotinae fielen, gegeben worden war. Vgl. noch Wissowa, RE III 1551.

[3] Wissowa bezieht die Angabe auf das Poplifugium, was naheliegt, da Plutarch nur männliche Pränomina nennt. Nur schildert er, von der Konfusion der Daten

stellender Brauch; man verlangt für den gebrachten Segen ein Äquivalent. Die enge Verbindung Iunos mit dem Feigenbaum als dem Symbol der Fruchtbarkeit hat auch das neue Epitheton Paloscaria gelehrt.[1] Die Frauengöttin ist zugleich Mondgöttin gewesen, was zahlreiche Analogien hat. Darum erhält sie an den Kalenden ein Opfer und wird ausdrücklich gerufen (oben 43).

Scheinbar haben wir bei Iuno also eine Vielheit der Funktionen, die sich von der bisher zu beobachtenden Differenzierung unterscheidet. Zusammengehalten wird sie durch die Einheit des weiblichen Lebens. Denn offensichtlich bezieht sich alles, was man für den ältesten Kult in Anspruch nehmen kann, auf die Fruchtbarkeit der Frau. Dieser Zusammenhang ist so ausschließlich, daß wir bei den Hochzeitsriten nichts von irgendeiner Beteiligung der Iuno hören. Sie gehört zu der Frau, nicht zum Mädchen oder der Braut.

25. Das Bild der römischen Bauernreligion, das sich ergibt, wenn man alle späteren Umformungen und Ausdeutungen beiseite läßt, ist im wesentlichen geschlossen. Neben unzweifelhaft magischen Zeremonien gibt es andere die die Beziehungen zu den Mächten regeln sollen, die von dem Tun des Menschen unabhängig sind. Mindestens für unsere Mittel läßt sich nicht entscheiden, ob die einen oder die anderen zeitlich früher sind. Nur für das Aquelicium war der Ersatz eines magischen Ritus durch eine Bittprozession erweislich. Im allgemeinen verschlingen sich die beiden Stränge ineinander; zuweilen ist der Zusammenhang lockerer, so daß man daran denken könnte, eine zeitliches Nacheinander zu vermuten, zuweilen ist er unlöslich. Er ist Ausdruck „einer symbiotischen Gefühlslage, in der sich der Mensch mit dem Universum so zusammmengeschlossen empfindet, daß . . . gleicher Lebensimpuls in dem Anderen und ihm selbst vorhanden ist“ (K. Beth, Religion u. Magie[2] 398). Um so stärker heben sich die spezifisch römischen Eigenheiten ab. Diese Religion rechnet mit wirksamen Kräften, nicht mit Gestalten; ihr Nährboden ist die Erfahrung, nicht die Phantasie. Die Menschen suchen zu ihrem Frommen zu beeinflussen, was sie umgibt, aber sie greifen nicht über das Nächste hinaus. Es gibt Geister und Mächte, die im Boden sitzen, aber kein Totenreich und keine Unterwelt. Es gibt einen Himmelsgott, der Regen und Sonnenschein, Hagel und Sturm sendet, aber keinen „Himmel“ als Aufenthalt der Götter. Es gibt böse und gute Vorzeichen, die eintreten und die man zu beachten hat, wie man sich mit Glück und Unglück abfinden muß. Aber der Römer fragt die Mächte, die ihn umgeben, nicht, was kommen wird. Auf die nächstliegende Sorge, auf das Tun des Tages sind alle Gedanken gerichtet, dafür sucht man hilfreiche Kräfte günstig zu stimmen und feindliche fernzuhalten.

und der Identifizierung der Festnamen abgesehen, nur die Nonae Caprotinae.

[1] CIL I 2[2] 2439. Das auf dem Stein stehende Iuno Palos+caria hat Whatmough, Class. Quart. 16, 1922, 190 glänzend durch Heranziehen der Feigenart palusca Macrob. 3, 20, 1 erklärt.

VI. DIE RELIGION DER GEMEINDE

26. Gemeinde und Haus. Die Einheit der Gemeinde wird durch die Einheit des Kults sinnfällig. Zunächst überträgt man Riten und Bräuche des Privathauses auf die Stadt. Das bedeutet gewiß nicht, daß der Einzelhaushalt früher wäre als der Stamm, wohl aber, daß man bei dem Zusammenschluß der Siedlungen zu einer einheitlichen Gemeinde die Formen unbefangen übernahm, die eine lebendige Funktion nur im Haushalt des einzelnen gehabt hatten. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß eine ganze Reihe von Riten im Staatskult ihre Erklärung finden, wenn man sie auf den Bauernhof zurücküberträgt. Der Umgang der Arvalen zum Schutz der Felder, wie ihre Bezeichnung als fratres erklärt sich aus der Siedlungsgemeinschaft der „Großfamilie"; als man sie an einem bestimmten Punkt der Gemarkung fixierte, wurde sie eine traditionelle Zeremonie, in der die Gemeinde stellvertretend vollziehen läßt, was der eine oder andere ihrer Angehörigen vielleicht unterlassen könnte (oben 65). Die Terminalia sind zum Zweck der staatlichen Feier auf einen Punkt festgelegt (oben 64); da Landesgrenzen im Lateinischen nicht termini heißen, handelt es sich auch hier um einfache Übertragung. Man denkt sich eben den Staat – für den die Sprache zunächst gar kein Wort hat[1] – als einen Hof in größeren Ausmaßen, der die gleichen Institutionen haben muß wie der private Hof.[2]

Besonders deutlich wird das bei dem Kult der Vesta und der Penaten. Beide gehörten ursprünglich zu dem Hause, wo sie verschiedene Funktionen hatten (oben 89f.). Nun werden sie in den Staatskult übernommen; obwohl das Opfer für Ops Consi in der Regia vollzogen wird (oben 73), verschmelzen die Penaten, die doch zunächst eher zu Consus gehörten, mit Vesta zu einer Einheit, die im Atrium Vestae verehrt wird. Die Penates p. R. werden zusammen mit Vesta als unbestimmte Schutzgeister der Gemeinde gedacht, die zusammengehören. Schließlich werden sie unter dem Einfluß der Aeneaslegende zu einem Palladium konkretisiert,[3] und neben den Kult in Rom tritt ein zweiter in Lavinium, den wir schon in dem letzten Jahrhundert der Republik nachweisen können (unten 295, 5). Zunächst war es wohl der Haushalt des Königs, der in dieser Weise auf die Gemeinde übertragen wird. Noch in geschichtlicher Zeit steht neben dem rex sacrorum die Regina, die an bestimmten religiösen Akten teil hat. Die Vestalinnen sind die Vertreterinnen der Haustöchter,[4] die das Feuer auf dem Herde unter-

[1] Res publica ist bekanntlich zunächst Gemeindebesitz im Gegensatz zur res privata. Vgl. zu dem Begriff R. Stark, Res publica, Diss. Göttingen 1937. Zur Bedeutung Vermögen Kretschmer, Miscellanea Academica Berolinensia II 1950, 176.

[2] Vgl. auch H. J. Rose, The Roman questions of Plutarch 112.

[3] Über die Bemühungen, ihnen Namen zu geben, und die daran anschließenden Fabeleien von einem Geheimnamen der Tutela Romae unten 125, 2.

[4] Als Hausfrau hat die Vestalin mit Berufung auf ihre Tracht Dragendorf, Rh. Mus. 51, 281, gefaßt, ebenso Santinelli, Riv. Filol. 32, 1904, 63. Dem haben sich Wissowa und Deubner angeschlossen. Dagegen hat Rose, Mnem. 54, 1926, 440. 56, 1928, 79 die Ansicht vertreten, daß sie als Haustochter zu verstehen sei. Er folgert

halten müssen, weil sie sich an der Feldarbeit noch nicht beteiligen. Erlischt es dennoch, so wird es auf die urtümlichste Weise durch Reiben von Hölzern gegeneinander wieder entzündet (Fest. 106 M. 228 L.). Es paßt dazu, daß sie ihren Dienst zwischen dem sechsten und zehnten Jahr antraten (Gell. 1, 12, 1. Plut. Num. 10. Dion. Hal. 2, 67, 2. 3, 67, 2). In historischer Zeit dauerte der Dienst bis zum vierzigsten Jahr und war praktisch wohl meist lebenslänglich.[1] Eine leider nicht ganz verläßliche Notiz gibt an, daß die Frist ursprünglich kürzer war (oben 108, 4). Außer der Sorge für das Herdfeuer haben sie das Wasser aus dem Quell der Camenae vor der Stadt herbeizuschaffen, in altertümlichen Gefäßen ohne Fuß (Serv. Aen. 11, 339) und die Reinigung des Tempels zu besorgen. An ihrer Spitze stand die Virgo Vestalis Maxima; nach welchen Gesichtspunkten sie bestimmt wurde, ist nicht bekannt.[2] Im Mai erhalten sie in Erntekörben Speltähren, die sie selbst rösten und mahlen. Aus dem Mehl bereiten sie die mola salsa, die am 9. Juni, am 13. September und am 15. Februar an das Volk verteilt wird. Es sind alles Tätigkeiten, die im Privathause auf dem Lande ihre Entsprechung haben, wo man vor dem Schlafengehen den Herd täglich abfegt und das nötige Brennholz auflegt (Cat. agr. 143, 2). Ebenso steht die mola salsa aus Speltmehl für die Bereitung der Speise. Nun ist hier auf bestimmte Tage des Jahres beschränkt, was auf dem Lande täglich oder nach Bedarf geschah. In den Tagen um die Vestalia am 9. Juni wird der penus Vestae geöffnet (Fest. 250 M. 355 L.

das aus der zeitlichen Begrenzung des Dienstes, die sonst Ehescheidung für die alte Zeit voraussetzen würde (dies nicht zwingend); Dion. Hal. 1, 76, 3 behauptet sogar im Gegensatz zu allen anderen Quellen und seiner eigenen Angabe 2, 67, 2, die Mindestdienstzeit habe nur 5 Jahre betragen. Dann waren sie beim Ausscheiden 12–15jährig, d. h. in dem Alter, in dem die Römerin zu heiraten pflegt. In den Formen der captio ist keine Parallele zu den Hochzeitsbräuchen zu erkennen. Auch die dabei gesprochene Formel Sacerdotem Vestalem quae sacra faciat quae ius siet sacerdotem Vestalem facere pro p. R. Q. uti quae optima lege fuit (zu dieser üblichen Formel vgl. Cic. leg. agr. 2, 29. har. resp. 14. Gaius 2, 197. Ulp. l. sing. 24, 11a. lex col. Iul. Gen. c. 67), ita te amata capio beweist das nicht, da das ungedeutete amata zu amare nicht gehören kann (ebensowenig zu n̥-dmata, griech. ἀδμάτα, v. Blumenthal, Rh. Mus. 87, 1938, 267). Hinzugefügt sei noch, daß die Vestalin ursprünglich nicht zum Pontifex, sondern zum Rex Beziehungen hat, neben dem die regina steht. Auch das jugendliche Alter, in dem sie ihren Dienst antraten, wäre sonst unverständlich. Die Tracht der Matrona konnten sie erst erhalten, als ihre Dienstzeit verlängert war. Abb. 32.

[1] Die Frist gibt Labeo bei Gellius a.a.O. Wenn Plutarch dafür eine dreißigjährige Amtszeit setzt (a.a.O.), so ist das praktisch das gleiche. Wir haben die Angabe, daß die Zeit in drei zehnjährige Perioden des Lernens, Ausübens und Lehrens des Dienstes zerfiel (Plut. Dion. Hal. a.a.O. Plut. an seni ger. resp. 795d. Sen. de otio 2, 2). Das ist spätere Konstruktion, die schon durch die in Anm. 2 angeführte Tatsache widerlegt wird. Jordan, Tempel d. Vesta 60. Auch CIL VI 32414, wo es von einer Vestalis Maxima heißt (cura sacrorum) quam per omnes gradus sacerdotii laudabili administratione operatur, spricht wegen des Präsens dagegen (3. Jh.). Eine 64jährige Vestalin CIL VI 2128; Dessau 4923. In Tivoli treffen wir eine über siebzigjährige: undecies senis quod Vestae paruit annis JRomSt. 20, 1930, 14.

[2] Die meist angenommene Beziehung auf das Lebensalter wird durch die Parallele des Pontifex Maximus widerraten (unten § 62). Das Wort bedeutet in alter Zeit den Rang, nicht das Lebensalter. Da später maior und maximus natu in der Umgangssprache geläufig ist, versteht man, daß Ovid (Fast. 4, 639) sagt quae natu maxima virgo est. Wenn Serv. auct. ecl. 8, 82 den Virgines Vestales tres maximae die Bereitung von Speltmehl zuschreibt, so zeigt die Dreizahl, daß er das Wort nicht technisch verwendet. Die Angabe selbst kann zutreffen; einem 6–10jährigen Kinde kann man wohl die Aufsicht über das Feuer oder das Wasserholen, aber nicht das Brotbacken anvertrauen.

Serv. auct. Aen. 3, 12) nach Philocalus vom 7.–15. Juni, was sich dadurch bestätigt, daß diese Tage als religiosi gelten und abgeschlossen werden durch die Notiz zum 15. Juni Q(uando St(ercus) d(elatum)f(as). (Varro L. L. 6, 32. Fest. 258 M. 365 L. 344 M. 434 L.). Es ist also eine Nachbildung der jährlichen Reinigung und Säuberung des Vorratsraums, bevor die neue Ernte eingebracht wird.[1] An den Vestalia selbst zogen anscheinend die Matronen mit bloßen Füßen zum Vestatempel (Ov. Fast. 6, 395). Später war das Fest zum Fest der Bäcker geworden, die dem Hause das Brotbacken abgenommen hatten (s. unten § 40).

In geschichtlicher Zeit führt der Pontifex maximus die Aufsicht über die Vestalinnen und züchtigt sie, wenn sie das Feuer ausgehen lassen.[2] Aber einige Spuren führen noch darauf, daß diese Regelung erst bei der Neuordnung getroffen ist, die dem Pontifikalkollegium die Aufsicht über alle anderen Priestertümer verschafft hat. Sie weisen auf eine alte Verbindung der Vestalinnen mit dem Rex, wie zu erwarten ist. An bestimmten Tagen kamen die Vestalinnen zu dem König, um ihn mit den Worten: vigilasne, rex? vigila zu wecken (Serv. Aen. 10, 228); leider erfahren wir nichts über den Tag, so daß der spezielle Zweck im Dunkeln bleibt. In der gleichen Richtung weist die Beteiligung der Vestalin an dem Opfer für die Ops Consi in der Regia, die der Wohnsitz des Königs gewesen sein muß, ehe sie Amtslokal der Pontifices wurde (oben 73). Auch die Beteiligung der regina an dem Opfer an den Kalenden zeigt das. Ohnehin muß die Sonderung des Staatsherdes von dem Wohnsitz des Staatsoberhauptes sekundär sein. Auch in der Regia gab es einen Herd, auf den man das Blut des Oktoberrosses träufelte (Fest. 178 M. 296 L.). Allerdings scheint die Regia an ihrem heutigen Platz nach

[1] Der Unrat wurde an einer bestimmten, sorgfältig verschlossenen Stelle des Clivus Capitolinus aufbewahrt (Fest. 344 M. 434 L.). Ovid (Fast. 6, 713) läßt sie statt dessen in den Tiber werfen. Ausgleichen können wir das nicht. Da der Aberglaube aller Zeiten und Völker mit solchen Dingen Schadenzauber treibt, ist der Zweck des Verbergens zunächst seine Verhütung.

[2] Fest. exc. 106 M. 228 L. Plut. u. Dion. Hal. a.a.O. Liv. 28, 11, 6. Obseq. 8. Wie streng die Klausur war, zeigt die Bestimmung, daß die erkrankte Vestalin der Obhut einer matrona übergeben wurde (Plin. ep. 7, 19, 1); im 3. Jh. haben sie einen besonderen Archiater (Cod. Theod. 13, 3, 8, vgl. zum Text der Stelle L. Robert, Hellenica 9, 27). Die Tötung der Vestalin, die sich der Keuschheitsverletzung schuldig gemacht hat, ist Rest der alten Gewalt des pater familias über Leben und Tod und des Hausgerichts, natürlich nicht des eigenen der Vestalin, aus dem sie durch die captio ausscheidet, sondern des Rex oder seines Rechtsnachfolgers, des Pontifex, was ich wegen C. Koch, Studies presented to D. M. Robinson, 1953, 1077, bemerke; er übersetzt außerdem incestus falsch mit Blutschande; es ist in der älteren Zeit jede Unzucht. Über das Verfahren Mommsen, Strafr. 928 f. Wissowa, ARelW. 22, 1924, 201, hat erkannt, daß die Form die der Beseitigung eines prodigiums ist. Es entspricht dem archaischen Denken, daß der Verstoß gegen die geltenden sittlichen Anschauungen etwas Unnatürliches ist. Daß die Prozesse später politisch mißbraucht werden (F. Münzer, Philol. 92, 1937, 47. 199), ändert nichts daran. Von einem Menschenopfer zu reden, wie immer wieder von Zeit zu Zeit geschieht (zuletzt Vlad. Groh, Athenaeum 11, 1933, 240), ist absurd, solange man unter Opfer die Darbringung irgendeiner Gabe an eine höhere Macht versteht. Vgl. noch Gianelli, Il sacerdozio delle Vestali (Opere p. Ist. Stud. sup. in Firenze 37), Florenz 1933. Th. Worsfold, The History of the Vestal Vergins, London 1952, mit nützlichen Abbildungen, aber ohne Kenntnis der Literatur. Über Brelich, Vesta (Albae Vigiliae 9), Zürich 1949, s. H. J. Rose, Class. Rev. 65, 1951, 107. Weinstock, J. Rom. St. 40, 1950, 150. Stellensammlung White, Class. Weekly 12, 1918, 153, Nachträge dazu van Buren, Class. Weekly 13, 1931, 31.

dem Befund der Ausgrabungen nicht älter als die zweite Hälfte des 4. Jh.[1] Der Kalender des Philocalus gibt zum 13. Februar, also zum Beginn der Parentalia die Notiz: virgo Vestalis parentat. Trotz der späten und vereinzelten Bezeugung ist es durchaus glaublich, daß dem Privatkult der divi parentum ein staatliches Opfer entsprach, das dann in ferner Urzeit den parentes des Königs gegolten haben müßte und sich von dieser Zeit her als fester Brauch erhalten hatte. Leider fehlt uns jede Angabe über den Ort und damit über die parentes, denen das Opfer galt.[2,3]

27. Ortsgottheiten. Handelt es sich in diesen Fällen um Übertragungen aus dem Privatkult, so scheint die Gemeinde als solche in vorhistorischer Zeit eine Stammesgottheit oder Ortsgottheit von Rom verehrt zu haben. Auf dem Comitium stand ein Feigenbaum, der ficus Ruminalis hieß und einer Diva Rumina heilig sein sollte. Die Lage der Kultstätte auf dem Versammlungsplatz der Gemeinde wie der Wortstamm führen darauf, daß diese Rumina, deren Name adjektivisch gebildet ist, zunächst zu Roma gehört hat und in einem sacralen Wort den etruskischen Vokalismus bewahrte. Sie wäre dann eine Parallele zu der erwähnten Dea Pelina als Stammesgöttin der Paeligni (oben 58). Zu einer so zentralen Bedeutung der Rumina würde passen, daß das Epitheton Ruminus gerade mit Iuppiter verbunden wird (Aug. c. d. 7, 11). Der Ausschluß von Wein aus ihrem Kult entscheidet nach keiner Richtung, und ebensowenig die Verbindung mit einem Feigenbaum, die einfach dadurch bedingt sein kann, daß auf dem Comitium gerade ein Feigenbaum stand.[4]

[1] Frank Brown, The Regia, Mem. Americ. Acad. 12, 1935, 67 ff. Von dem ältesten Gebäude sind nur Fundamente und spärliche Reste der Terrakottaarchitektur des Daches vorhanden. Das Gebäude selbst war vielleicht noch aus Holz. Das Vorhandensein älterer Reste bestreitet Frank Brown S. 71 entschieden. Man erwartet in der Frühzeit den Sitz des Königs auch eher auf einer arx, als im Tal zwischen den beherrschenden Hügeln.

[2] Mommsen hat angenommen, daß das Opfer der Tarpeia galt (CIL I² p. 309). Er stützt sich auf die Angabe des Piso (Dion. Hal. 2, 40, 3), daß Tarpeia an der Stelle, wo sie von den Sabinern erschlagen war, ein Opfer erhielt (von einer Vestalin sagt Piso nichts). Damit kombiniert er die ganz junge Überlieferung, die Tarpeia zu einer Vestalin macht. Diese muß ausscheiden, wie Santinelli, Riv. Filol. 31, 1903, 236, gezeigt hat. Aber auch abgesehen davon ist die Vermutung unhaltbar. Das Opfer ist von der Umformung der Novelle nicht zu trennen, durch die Piso aus der liebenden Verräterin, die nach der Skylla-und Komaitho-Geschichte erfunden ist, eine Heldin des Patriotismus gemacht hat; sie paßt zu der aufdringlich moralisierenden Biederkeit, die die Reste Pisos auch sonst zeigen, ist also sein Eigentum (so urteilte Mommsen selbst Röm. Gesch. II 462). Auf dem Kapitol konnte wirklich kein Grab liegen, und Tarpeia konnte niemandes parens sein, also auch keine Parentatio empfangen. Dabei soll durchaus nicht bestritten werden, daß man an dem Tropaion, dessen Schilde der Ausgangspunkt der ganzen Geschichte waren (S. Reinach, Cultes, mythes et religions III 223. Z. Gansiniec, Tarpeia, The making of a myth, Acta soc. arch. Pol. 1, Warschau 1949. Polnisch mit englischem Résumé), ein Opfer gebracht wurde. Nur war es dann kein Totenopfer und wurde von keiner Vestalin gebracht.

[3] Über die Beteiligung der Vestalinnen an der Argeerprozession vgl. Anhang III.

[4] Plut. Rom. 4, 1. Qu. Rom. 278 c. August. c. d. 4, 11, 21 u. s. Varro bei Non. 167, 25 rechnet sie irgendeiner Theorie zuliebe unter die Semones, Varro r. r. 2, 11, 5: ibi (am Ficus Ruminalis) solent sacrificare lacte pro vino et lactentibus. Unsicher ist die Herstellung Arnob. 3, 30 (Pomana cod.) und Tert. nat. 2, 11, 7 (Runcinia). Über den etruskischen Stamm Rum- Schulze, ZGLE 368. Vgl. Nordh, Eranos 31, 1933, 85. G. D. Hadzits, Class. Philol. 31, 1936, 305. Der Ficus Ruminalis stand noch in der Kaiserzeit auf dem Comitium, wohin ihn der Augur Attus Navius durch ein Wunder versetzt hatte. Er stand dort also nach der Überlieferung bereits fünf-

Diese Erklärung paßt dazu, daß wir auch sonst in Rom Ortsgottheiten finden. Den beiden Hauptpunkten, aus denen nach der Tradition die Stadt zusammengewachsen ist, dem Palatin und Quirinal, entsprechen auch zwei alte Gottheiten. Für den Palatin ist es die Diva Palatua, für deren alte Bedeutung zeugt, daß sie einen eigenen Flamen hatte (oben 36). Die Form des Namens lehrt, daß sie weder mit Pales noch mit den Parilien etwas zu tun hatte, sondern zu dem Palatium gehörte. Später war sie völlig verschollen, wie Varro (L. L. 6, 45) ausdrücklich angibt. Die letzte Spur ist das Opfer Palatuar, das sie beim Fest des Septimontium erhielt (Labeo bei Fest. 348 M. 439 L. cf. 340 M. 430 L.). Seine Sonderstellung ergibt sich daraus, daß es das einzige Opfer in dieser Reihe ist, das einen besonderen Namen hat. Labeo berichtet an gleicher Stelle von Opfern an die übrigen Montes, und eine Inschrift ciceronischer Zeit hat gelehrt, daß damals magistri und flamines montanorum das Heiligtum des Oppius neu anpflanzten.[1] Der Berg hatte also einen eigenen Flamen, wie der Palatin, wenn auch kein Staatspriestertum. Ebendahin gehört der Vaticanus (Gell. 16, 17) und vielleicht Remurina (Remureine CIL I² 971), wenn das Wort mit dem Hügelnamen Remurium zu verbinden ist.[2] Unsicher bleibt eine späte Bezeugung von dei Montenses.[3] Am 11. Dezember lag das Fest des Septimontium (Varro L. L. 6, 24. CIL I² p. 210), das kein Staatsfest war. Es muß in frühe Zeit zurückgehen, da die Hügelnamen nicht die später geläufigen sind und in der Überlieferung schwanken (Serv. Aen. 6, 783). Der Quirinal gehört noch nicht dazu. Anscheinend war es ein Fest der ältesten Stadt, das sich als Begehung der Anwohner erhalten hatte, aber durch die Entwicklung

hundert Jahre. Die Rücksicht auf die Topographie der Romuluslegende verlegte ihn für die Urzeit auf den Abhang des Cermalus (Varro L. L. 5, 54, wohl auch Liv. 1, 4, 5). Man muß daraus folgern, daß der wirkliche Ficus Ruminalis immer auf dem Comitium stand. Eine auf Attus Navius gedeutete Statue stand in der Nähe (Liv. 1, 36, 5), was erklärt, daß man ihm die Versetzung zuschrieb. Nordh (a.a.O.) hat das übersehen, wenn er zwei Feigenbäume ansetzt.

[1] CIL I 2² 1003: M[ag]. et flamin. montan(orum) montis Oppi de pequnia mont. montis Oppi sacellum claudend. et coaequand. et arbores serundas coeraverunt. Die Tatsache, daß hier von einer Mehrzahl von flamines die Rede ist, hat Mommsen, Staatsr. III 1 p. VIII 1, dadurch erklärt, daß das Amt jährlich wechselte und so mehrere während der Dauer der Arbeit fungierten. Da sonst die Würde lebenslänglich ist, bleibt das unsicher. Es ließe sich auch anderes denken, z. B. der Tod des Flamen während der Arbeiten, die der Nachfolger vollendete. Zu den Festen des Septimontium Wissowa, Ges. Abh. 230. Platner-Ashby, Topogr. Dict. 471 ff.

[2] Die Inschrift stammt nach dem Urteil von Lommatzsch etwa aus claudischer Zeit, wofür auch die verschiedene Behandlung des Vokals der beiden letzten Silben spricht. Zu dem Hügel Remuria (Orig. gent. 23, 1. Plut. Rom. 11, 1 cf. 9, 4. Dion. Hal. 1, 85, 6) wäre es die adjektivische Ableitung. Vgl. Schulze, ZGLE 219. Bedenklich macht nur, daß der Hügel nur in der Romuluslegende vorkommt (vgl. noch Enn. Ann. 82 V².) und die Inschrift den archaisierenden Neigungen des Claudius ihren Ursprung verdanken kann.

[3] CIL VI 377 aram Iovi Fulgeratoris ex praecepto deorum montensium Val. Crescentio pater deorum omnium et Aur. Exuperantius sacerdos Silvani cum fratribus et sororibus dedicaverunt. Die Beziehung auf die Götter des Septimontium (Henzen zum CIL) wird sowohl durch die Person des Weihenden wie durch die von diesen Göttern erteilte Weisung widerraten. Die alten Berggeister erschienen damals niemand im Traum und gaben keine Orakel. Die dei montenses könnten die Götter des Mons Vaticanus, Attis und Magna Mater, sein, wie pater deorum omnium wohl verkürzter Ausdruck für einen pater aller Grade des Mithraskults ist. Diese standen ja jeder unter der Tutela eines Planetengottes (unten § 132).

der Stadt seine Bedeutung verlor. Der Kult von Berggeistern begegnet anscheinend auch in Etrurien, ohne daß es Gründe für die Priorität auf der einen oder anderen Seite gäbe.[1]

Sehr anders verläuft die Geschichte der Gottheit vom Quirinal, Quirinus.[2] Die adjektivische Namensform gehört zu Quirium, wie Palatinus zu Palatium (oben 59, 1). Er dürfte also ursprünglich in diesen Kreis gehören, als Ortsgottheit der Leute, die ihr Zentrum auf dem Quirinal hatten, eine Parallele zu Oppius und Palatua. Aber wie Palatua aus den übrigen Montes dadurch herausgehoben ist, daß ihr Flamen zu den staatlichen Priestern gehörte, weil die Bewohner des Palatin einmal die Führung in der Gemeinde gehabt hatten, so ist Quirinus der Gott der Quiriten geworden. Sie waren Krieger, wie ihre Salier lehren, und dementsprechend ist Quirinus ein kriegerischer Gott gewesen. Das zeigen die leider spärlichen Daten. Wenn man Hora und Virites Quirini anrief, so waren Wille und Mannheit Eigenschaften, in denen man sein Wirken zu spüren meinte (oben 55, 3). Der Flamen salbte die Waffen des Quirinus (an den Quirinalia ? vgl. oben 37, 1), und man hat vermutet, daß er zunächst überhaupt als Waffe verehrt wurde (Deubner, ARelW 8 Usener-Heft 74). Wahrscheinlich waren die Salii Collini ursprünglich mit ihm verbunden.[3] Aber der Zusammenschluß der Stadt hat seinen Kult zurückgedrängt. Das Fest der Quirinalia am 17. Februar war später so vergessen, daß man den Abschluß der Fornacalia, die Stultorum Feriae, auf diesen Tag legen konnte (Fest. 254 M. 361 L. Fast. Praenest. Not. d. Scavi 1904, 393; Dessau 8844a). Als ihm Papirius Cursor 293 v. Chr. einen Tempel auf dem Quirinal errichtete,[4] war er wohl bereits mit Romulus identifiziert,[5] und dieser Verbindung dankt er einen jähen Aufstieg, der das Bild des alten Gottes völlig verwischt hat. Augustus, der zweite Romulus, hat seinen Tempel mit großer Pracht erneuert, aber volkstümlich ist er dadurch nicht geworden. Die einzige republikanische Weihung an ihn, die wir haben, stammt von einem Prätor aus dem Ende des 3. oder dem Anfang des 2. Jh. So häufig er in der Literatur seit ciceronischer Zeit erwähnt wird, so selten sind Weihungen an ihn. Wir besitzen aus der Kaiserzeit eine

[1] L. Banti, Stud. Etrusch. 5, 1931, 185, erkennt in dem Relief Benndorf-Schöne, Lateran p. 130, mit Wahrscheinlichkeit die Personifikation des Berges, der Gott von Vetulonia gewesen ist.

[2] Die Schreibung des Anlauts ist ganz fest; sie schließt jeden Versuch aus, die Siedlung des Quirinals und ihren Gott mit einer sabellischen Bevölkerungsschicht in Verbindung zu bringen. Er müßte dann *Pirinus lauten. Vgl. Wissowa in Roschers Myth. Lex. s. v. Quirinus.

[3] Die Bezeugung ist freilich schwach, eine Rede bei Livius 5, 52, 7 und eine etwas geschraubte Wendung des Statius, silv. 5, 2, 129. Serv. Aen. 8, 663 Salios qui sunt in tutela Iovis Martis Quirini ist sicher falsch.

[4] Wissowa, Ges. Abh. 144. Die Weihung des Tempels durch Papirius Liv. 10, 46, 7. Plin. 7, 213. Über den unmittelbaren Anlaß berichteten die Annalen nichts, wie Livius ausdrücklich angibt; seine Vermutung, daß schon der Vater des Papirius den Tempel gelobt hatte, ist bei Plinius zur Tatsache geworden. Er brannte 49 v. Chr. nieder (Cass. Dio 41, 14, 3) und wurde von Augustus 16 v. Chr. wieder eingeweiht (Cass. Dio 54, 19, 4. Mon. Anc. 4, 5 CIL I^2 p. 310. Vitr. 3, 2, 7). Die Tempelfront ist auf dem Relief RM 19, 1904, Taf. 4 abgebildet.

[5] Auf den Stadtgründer hat Wissowa auch das Opfer Fast. Arv. 23. August zur Abwehr von Feuersbrünsten bezogen (Myth. Lex. 4, 18. CIL VI 32482. Fast. v. Antium Not. Scav. 1921, 73 u. dazu Wissowa, Herm. 58, 385). Aber auch der Krieg bedroht die Stadt mit Feuer. C. Koch, Zeitschr. f. Rel. u. Geistesgeschichte 5, 1953, 1 ff., möchte die Identifikation erst in sullanische Zeit setzen, wohl zu spät.

einzige aus Italien, daneben eine aus Vienna. Die Würde des Flamen Quirinalis überdauerte freilich um der Verbindung mit Romulus willen die meisten anderen Flaminate.[1]

28. Mars. Der Gott, der Quirinus im Bewußtsein seiner Verehrer zurückgedrängt hat, war Mars.[2] Sein Kult ist den Latinern mit den umbrosabellischen Stämmen gemeinsam. Offenbar gehört der Gott schon in die Zeit vor der Einwanderung, aber er ist immer außerhalb der Stadtgrenze geblieben,[3] der Exponent der unheimlichen, unvertrauten Welt draußen.[4] Man versteht leicht, daß seine Verehrung allgemein wurde, solange die Wanderer durch fremde Gegenden zogen. Das Arvallied wünscht, der Wilde möge satt sein, und wenn man ihm beim Flurumgang opfert, so möchte man seine Felder gegen ihn schützen. Aber sobald man zur Kriegsfahrt die Grenzen des eigenen Landes überschreitet, ist er der Herr, dessen Gunst man braucht. So ist der erste Monat des Jahres, in dem der Feldzug beginnt, nach ihm benannt. Vor Beginn eines Krieges begab sich der Führer in die Regia und bewegte die dort liegenden Waffen mit den Worten: Mars vigila.[5] Die Lanze stellte den Gott selbst dar; im übrigen sind es die gleichen Waffen,

[1] Die Weihung Quirino L. Aimilius L. f. praitor CIL I 2[2] 803, über die Zeit Lommatzsch zum CIL. Aus der Kaiserzeit stammt Dessau 3150 (Amiternum) und CIL XII 2201. 2202 (Vienna). Ein flamen Quirinalis unter Tiberius Bull. Comm. 1915, 292, in hadrianischer Zeit CIL IX 3154. Wissowa hat angenommen, daß der Flamen Quirinalis, weil er im Kult seines Gottes nichts zu tun hatte, für andere Zeremonien verwendet wurde, aber die Belege halten nicht Stich. Ov. Fast. 4, 910 gehört seine Nennung zu der Einkleidung, über deren Wert oben 67,3 das Nötige bemerkt ist. Gell. 7, 7, 7 geht seine Beteiligung auf die Pietät des Romulus für seine Ziehmutter Acca Larentia zurück, ist also ebenso legendär wie diese. Tert. spect. 5, 8 gibt die gleiche Tradition wie Varro. L. L. 6, 21 verwirrt wieder und ersetzt den sacerdos publicus Varros, d. h. den Pontifex, ebenso flüchtig durch den Flamen Quirinalis, wie er an Stelle der Regia bei Varro den Consusaltar auf dem Palatin nennt. Vgl. oben 37, 1.

[2] Über die verschiedenen Namensformen und ihre Ausgleichung vgl. die Literatur bei Walde-Hofmann, Wb. II 43, dazu Ernout, Stud. Etr. 24, 1955, 316. Eine Entsprechung in anderen idg. Sprachen ist nicht nachgewiesen.

[3] Alt ist der Altar auf dem nach Mars benannten Felde, zu dem später ein Tempel trat (Cass. Dio 56, 24, 3. Consol. Liv. 231. Platner Ashby, Topogr. Dict. 328). Ein anderer lag an der Via Appia (Liv. 10, 23, 12. 38, 28, 3. CIL VI 1270. 10234, 4 u. s. Er war am 1. Juni dediziert (Ov. Fast. 6, 191. Fast. Ant.) Ein Tempel im Circus Flaminius war erst 138 v. Chr. erbaut (Nepos bei Priscian 8, 17. Plin. n. h. 36, 26. Val. Max. 8, 14, 2). Ein sacrarium des Mars Invictus (CIL I[2] p. 318. Fast. Ant.) ist seiner Lage nach unbekannt. Ein Marsaltar auf dem Capitol (Aug. c. d. 4, 23) beruht wohl auf einem Irrtum. Vgl. zu den verschiedenen Tempeln Platner-Ashby, Topogr. Dict. 327 ff.

[4] Die Deutung von Mars ist ganz kurz bei W. W. Fowler, Rel. Experience of the Roman people 134, gegeben, ausführlicher ARelW 24, 1926, 448. Ähnlich H. J. Rose, Some problems of Classical Religion, Eitrem Forelesninger 1, 1955, 1 ff. Er faßt Mars als Gott der Jagd, aber diese spielt bei den Römern in alter Zeit keine hervorragende Rolle und sein Auftreten in Ackerbauriten als ferus (carm. Arv.) müßte dann auf den Herrn der Waldtiere bezogen werden, die die Saaten schädigen. Er wäre dann nicht der Beschützer der Jäger, sondern der Gejagten, und das ließe seine spätere Funktion als Kriegsgott unerklärt. So ist Fowlers im Text vertretene Auffassung wohl vorzuziehen.

[5] Serv. Aen. 8, 3: is qui belli susceperat curam, sacrarium Martis ingressus primo ancilia commovebat, post hastam simulacri ipsius dicens: Mars vigila. Vgl. Serv. Aen. 7, 603. Das Kultbild hat Servius selbst hereingebracht, wie noch der Plural ancilia zeigt. Die Verehrung des Mars als Lanze bezeugt Varro bei Clem. Alex. Protr. 4, 4 p. 35, 23 St. Plut. Rom. 29, 1. Vgl. L. Deubner, ARelW 8 Usenerheft, 105, 72. Bewegten sich die Schilde von selbst, so galt das für ein unheildrohendes Vorzeichen, wie noch der Senatsbeschluß aus dem J. 99

die die Salier bei ihren Tänzen im März und Oktober trugen, der ovale, an beiden Seiten in Form einer Acht ausgeschnittene Schild (ancile), der Gemeinbesitz der Mittelmeerkultur zu sein scheint, und die lange Lanze der Frühzeit. Dazu trugen sie die Trabea, das blutrote Kriegsgewand, einen metallenen Brustschutz und einen Helm mit senkrecht stehender Spitze, sowie ein Schwert. Es ist die Bewaffnung des frühen römischen Heeres. Die zwölf Salii Palatini und die gleiche Zahl der Salii collini[1] stellen einen Ausschnitt des römischen Heeres ältester Zeit dar.[2] Sie führen ihre Tänze (amptruare) unter einem praesul auf (Lucil. frg. 320 M.);[3] die anderen wiederholen seine Bewegungen (redamptruant). Zunächst ist das der alte Kriegstanz gewesen, der in Nachahmung der Kampfbewegungen den günstigen Erfolg vorwegnimmt und die eigene Kraft zu erhöhen sucht. Eine Bestätigung gibt dås Vorhandensein von Saliae virgines, die das Paludamentum tragen und in der Regia ein Opfer bringen (Fest. 329 M. 419 L.). Entsprechend erscheint auch in Tusculum eine praesula (CIL VI 2177). Mit Recht hat man dazu den Brauch verglichen, daß die Frauen, während die Männer auf dem Kriegzuge sind, durch kriegerische Tracht und kriegerische Bewegungen sie zu unterstützen versuchen (Deubner, RM 36/37, 1921/22, 22). Wahrscheinlich gehört in diesen Kreis auch der parallele Brauch der Reiterei, der troiae lusus hieß und anscheinend unter Führung der tribuni celerum vollzogen wurde, eine Bezeichnung, die sichtlich mit amptruare

v. Chr. Gell. 4, 6, 2 zeigt. Es bedeutet Krieg, wie die sors Liv. 22, 1, 11 Mavors telum suum concutit. Das gleiche gilt von der Bewegung der Lanzen (Liv. 40, 19, 2. Obsequ. 104. 107. 110).

[1] Die Inschriften kennen nur diese beiden Benennungen CIL III 6074. VI 1339. IX 4855. XI 3098. XIV suppl. 1, 4447. Ferrua, Civiltà cattolica 4, 1942, 230. Bull. Comm. 70, 1943, 9. Reynolds-Ward Perkins, The Inscriptions of Roman Tripolitania, 1952, no. 346 (Palatini), CIL VI 1383. IX 1123. XIV 2501. 3604. 3609. 4237. 4242 (Collini). Wie begreiflich, waren es junge Männer, die das Priestertum bekleideten, ein 20jähriger CIL VI 1439, ein 24jähriger IX 4855. Die Liste von Salii Palatini CIL VI 1977–1983. 32319. 37162 zeigt, daß man ausschied, wenn man flamen oder consul wurde; für die ältere Zeit wird man das auf alle Imperiumträger ausdehnen dürfen. Über den Wahlmodus gibt CIL V 3117 adscito in numerum Saliorum leider keine Auskunft. Varro L. L. 6, 14 kennt Salii quorum cognomen Agonensium (daraus Dion. Hal. 2, 70, 1). Wissowa hat damit Fest. 254 M. 361 L. kombiniert Quirinalis collis ... olim Egonus appellabatur cf. Fest. exc. 10 M. 104 L. Aber das erzwingt zweimalige Änderung von Egonus in Ag-, die um so unwahrscheinlicher ist, als an der zweiten Stelle mit dieser Benennung agonium etymologisiert werden soll. Es liegt näher, Agonenses als die Leute zu erklären, die mit einem Opfer agonium zu tun hatten, gebildet wie levidensis.

[2] W. Helbig, Sur les attributs des Saliens, Mém. Ac. Inscr. 37, 2. 1905, 205. Das Portrait eines Salius Albanus (CIL VI 2170). E. Strong, J. Rom. St. 4, 1914, 147 u. Taf. 24. Dion. Hal. 2, 70, 2. Liv. 1, 20, 4. Plut. Num. 13.

[3] Vgl. einen Salius Praisul CIL X 797 aus Lavinium unter Claudius. Salier in Lavinium CIL XIV 390 f. 4176. in Alba CIL VI 2170, wo ein magister nach späterer Weise erscheint, XIV 2947 ein salius arcis Albanae, in Aricia CIL XIV 2171, Anagnia X 5925. 5926, Tusculum Serv. auct. Aen. 8, 285. In Tibur waren sie in den Dienst des Hauptgottes der Stadt Hercules getreten. Macrob. 3, 12, 7. Serv. a.a.O. Gloss. Philox. s. v. CIL XIV 3601. 3609. 3612. 3673. 3674. 3689. Schon hier machen einige der Inschriften (3601. 3609) den Eindruck, rein titular zu sein; in den Städten Oberitaliens (CIL V 1978. 2851. 4492. 6431) und in Sagunt (CIL II 3853. 3859. 3864. 3865. 6055), wo sie unter ausschließlich städtischen Ämtern erscheinen, liegt Nachahmung römischer Institutionen in der Kaiserzeit vor. Das Auftreten in den latinischen Städten zeigt, daß zunächst jede Kriegergruppe ihre eigenen Salii hatte, und erklärt auch, daß sich die Zweiheit in Rom länger gehalten hatte als bei anderen Einrichtungen aus der Zeit vor dem Synoikismos.

etymologisch in Zusammenhang steht und später zu einem Troiae lusus umgedeutet worden ist.[1] Er ist unter Cäsar und Augustus um der falschen Beziehung zur Troianerlegende willen erneuert worden.[2]

Als sich die Bewaffnung änderte, erhielt die Tätigkeit der Salier einen völlig veränderten Charakter. Die Schilde verwandelten sich in magische Heiltümer; es scheint, daß die Salier sie später nicht mehr am Arm führten, sondern an einer Stange durch die Stadt trugen. Man wußte zu erzählen, daß wenigstens einer von ihnen direkt vom Himmel herabgefallen war und die übrigen danach verfertigt.[3] Die Salier rezitieren ein Gebet, das zum repräsentativen Gebet des römischen Staates geworden war. Es wurde so sehr als zentrale Sakralhandlung des römischen Volkes empfunden, daß die Aufnahme unter die Institutionen und Menschen, für die darin gebetet wurde, mindestens seit augusteischer Zeit Ausdruck dafür war, daß sich der Schutz und die Sorge des Staates auf sie erstreckte.[4] Freilich bleibt es auch zweifelhaft, wieweit schon früh Änderungen eingetreten waren und wieweit die unter dem Namen „Lieder der Salier" angeführten Reste noch etwas mit den alten Riten zu tun hatten.[5]

[1] Ausscheiden muß für die Frage die vieldiskutierte Vase von Tragliatella (beste Abbildung bei Giglioli, Stud. Etr. 3, 1929, Taf. 24). Sie stellt eine Reihe von Kriegern zu Fuß und zu Pferde dar, davor anscheinend eine Abschiedsszene. Wenn hinter diesen Kriegern eine Anzahl nach den Kriegern hin geöffnete Kreise mit der Beischrift truia erscheinen, so liegt nahe, darin die schematische Zeichnung von Burgmauern zu sehen, die die Krieger verlassen. Eine Parallele für diese Art der Darstellung aus dem 7. Jh. gibt es freilich nicht, aber auch keine für irgendeine andere Deutung. Die Stadt wäre dann als Troia individualisiert. Von einem Waffentanz fehlt jede Andeutung. Damit sind alle darauf gebauten Kombinationen hinfällig.

[2] V. Premerstein, Benndorf-Festschrift, 1898, 261. hat aus der Anwesenheit der Tribuni Celerum (Fast. Praen. z. 19. März: [Salii]faciunt in comitio saltu [adstantibus po]ntificibus et trib. celer.) geschlossen, daß die Reiterei beteiligt war, und damit Sen. Troad. 777 kombiniert: stato lustri die, sollemne referens Troici lusus sacrum, puer citatus nobiles turmas ages. Wenn Sueton (b. Serv. Aen. 5, 602; frg. 197 Reiff.) den lusus Troiae mit der Pyrriche gleichsetzte, so war ihm noch eine Erinnerung an den ursprünglichen Charakter des Spiels zugekommen. Hängt truia, amptruare mit ὀ-τρύνειν zusammen, so lag das zum Kampf Antreiben in dem Wort. Zu der Erneuerung unter Caesar und Augustus Suet. Caes. 39, 2. Aug. 43, 2. Cass. Dio 43, 23, 6. Sie trugen anscheinend damals einen Reiterhelm und zwei Lanzen, Serv. Aen. 5, 556. Rostowtzew, Rev. Numism. 1898, 462. Norden, Neue Jahrbb. 7, 1901, 263, 1. Vgl. noch Benndorf, Wien. Sber. 1890, 3, 47. Helbig, Abh. Bayer. Ak. 23, 2, 1905, 299. Für die spätere Zeit Petrikovits, Klio 32, 1939, 210. Eine provinzielle Darstellung des Aufzuges jugendlicher Reiter auf einem Relief aus Klagenfurt, R. Egger, Oest. Jh. 18, 1915, 116.

[3] Giglioli, Atti Pontif. Accad. 25/26, 1951, 96 fig. 1 vgl. Furtwängler, Ant. Gemmen Taf. 22, 62–64. Die Belege für die Legende von dem vom Himmel gefallenen Schild RE I 2113, 9 ff.

[4] So ist Mon. Ancyr. 2, 21 zu verstehen: [Nomen meum senatus consulto inc]lusum est in Saliare carmen. Die Interpretation ist jetzt gesichert durch das neue Fragment der Inschrift von Magliano Z. 4 utique Salii carminibus suis nomen Germanici Caes[aris pro ho]norifica memoria interponant qui honos C. quoque et L. Caesaribus fratr. Ti. Caesaris Augusti habitus est, Oliver-Palmer, Am. J. Phil. 75, 1954, 225 ff. mit der dort genannten Literatur. Der Wortlaut zeigt, wie völlig die Ehre saekularisiert war. Grundlage ist die aus Griechenland geläufige Sitte gewesen, bei Bündnissen die hellenistischen Könige in das Gebet für Rat und Volk einzuschließen (z. B. Syll.³ 352. Or. Gr. 219. IG II² 776. usw.). Man kann sich nur schwer vorstellen, daß man die Namen in das alte unverständliche Gebet eingefügt hat. Offenbar benutzte man eine modernere, dem Publikum verständliche Form; sonst verfehlte die Ehrung ihren Zweck.

[5] Vgl. oben s. 1, 1. Von den Fragmenten bezieht sich pilumnoe poploe „die speerbewehrten Krieger" (Fest. 205 M. 312 L.)

29. Beginn des Kriegszuges. Zu den Festen, die im Frühjahr den Feldzug vorbereiten sollten, gehörten die Equirria, die am 27. Februar und am 14. März auf dem Marsfeld stattfanden und im Namen tragen, daß an ihnen Pferde liefen.[1] Am 19. März, den Quinquatrus, führten die Salier ihre Tänze auf (oben 115). Am 23. März endlich liegt das Fest des Tubilustrium, die rituelle Reinigung der Hörner.[2] Es handelt sich darum, die Pferde, die Waffen und die Hörner nach der Winterzeit von allem Unheil zu reinigen und kraftvoll zu machen für den nun beginnenden Krieg. Daß die Kriegstänze auch Erhöhung der eigenen Kampfkraft bezweckten, ist bereits gesagt. Es liegt nahe, mit diesen Riten auch noch den folgenden Tag in Verbindung zu bringen, der im Kalender die Bezeichnung trägt: Q(ando)r(ex) c(omitiavit)f(as). Wir wissen nur, daß der Rex vorher ein Opfer dargebracht hatte.[3] Über die Vorgänge auf dem Comitium selbst schweigt unsere Überlieferung. Man möchte die Versammlung mit dem beginnenden Feldzug in

sicher auf den alten Ritus. Auch Fest. exc. 211 M. 316 L. pennatas impennatas agnas kann trotz der Deutung spicas ebensogut auf Lanzen- oder Pfeilspitzen gehen, da das Wort etymologisch nur Spitze bedeutet. Lindsays Versuch, die Übersetzung Ähren durch eine Änderung des überlieferten ἄρνας Theophr. h. pl. 8, 7, 5 in ἄγνας zu stützen, wird niemand einleuchten, der weiß, was μόσχος im Griechischen bedeutet. Aber die Nennung aller möglichen Götter (oben 1, 1) macht bedenklich. Für die Glosse Axamenta (Fest. exc. 3. M. 95 L.) ist eine befriedigende Herstellung nicht erreicht; zu den bei Lindsay angeführten Versuchen kommt noch Kappelmacher, W. St. 44, 1925, 224.

[1] Zur Etymologie Walde-Hofmann, I 316. Die Form Equir(r)ia geben Ov. Fast. 2, 859. 3, 519. Fest. exc. 81 M. 197 L. 131 M. 257 L. Varro L. L. 6,13 hat ecuria, und darauf führt auch Tert. spect. 5, 5 Ecuriaquis (Equirria ab equis Wissowa). Vgl. noch CIL I² p. 311. Die Doppelung des Festes ist unerklärt. Da die Begehung im März wohl zunächst mit dem lusus troiae identisch war, liegt es nahe zu vermuten, daß sich die dem Kriegstanz parallele Reiterübung einmal ebenso von der Lustration der Pferde differenziert hat wie die Lustration der Waffen von dem Kriegstanz der Salier. Der Kalender des Philocalus und die Menologia rustica nennen am 14. März statt der Equirria die Mamuralia. Lyd. mens. 4, 49 (der den 15. nennt) schildert, daß man dabei einen in Ziegenfelle gekleideten Mann mit langen Stöcken schlug, der Mamurius genannt wurde. Usener (Kl. Schr. IV 122) hat darin das Austreiben des Winters sehen wollen, Wissowa eingewendet, daß der Ritus spät bezeugt ist. Immerhin wird Mamurius durch die Menologia für das erste Jahrhundert gesichert. Aber darin hat er zweifellos recht, daß diese Form, die nur Lydus berichtet, spät ist. Aber Serv. Aen. 8, 188 sagt Mamurius . . . cui et diem consecrarunt, quo pellem virgis feriunt. Von einem Menschen, der in dem Fell steckt, ist hier nicht die Rede. Damit möchte man Fest. 210 M. 317 L. verbinden: pescia in Saliari carmine Aelius Stilo dici ait capitia ex pellibus agninis facta. Dann müßte es sich um den „Überzug" des Schildes handeln. Vgl. Min. Fel. 22, 8, wo aber das pelles ferire nicht eindeutig auf die Salier zu beziehen ist. Daß der Ritus in dem Jahrtausend zwischen dem Saliarlied und Lydus seinen Sinn gändert hatte, ist nicht merkwürdig.

[2] Fast. Praen. Lyd. mens. 4, 60. Varro L. L. 6, 14. Fest. 352 M. 442 L. Ov. Fast. 3, 849. Varro und Verrius Flaccus beziehen die Reinigung auf sakrale Hörner, die aber nur beim Armilustrium gebraucht wurden (vgl. Deubner a. 118, 1 a. O. 325, 8). Von dem atrium Sutorium, in dem der Akt damals stattfand, wissen wir nichts. Vgl. Platner-Ashby, Topogr. Dict. 57.

[3] Fest. exc. 258 M. 365 L. Quandoc rex comitiavit fas in fastis notari solet et hoc videtur significare quando rex sacrificulus divinis rebus perfectis in comitium venit Varr. L. L. 6, 31 dies qui vocatur quando rex comitiavit fas is dictus est ab eo quod eo die rex sacrificulus descendat (dicat cod.) ad comitium. So wird angesichts der Festusstelle (venit) zu verbessern sein. v. Blumenthals Vorschlag <ex> sacrificio ius dicat, Rhein. Mus. 87, 1938, 271 ff., scheitert daran, daß der rex sacrorum keine Iurisdiction hat; Festus und Varro brauchen das Präsens, dadurch wird die Beziehung auf die Königszeit ausgeschlossen. Das Opfer fand also nicht auf dem Comitium statt.

Verbindung bringen.[1] Wenn der Rex hier einst noch als Führer des Heerbanns auftrat, also in einer Funktion, die ihm seit Ende der Königsherrschaft genommen war, versteht man, daß die Späteren von seiner Tätigkeit nichts zu berichten hatten. Es war wohl nur der Formalakt übriggeblieben, daß er auf dem Comitium erschien und allenfalls über den Ausfall der Opfer berichtete.

Das zweite Fest des Tubilustrium am 23. Mai (CIL I² 318. Ov. Fast. 5, 725), auf das ebenfalls ein Tag mit der Bezeichnung Q(ando)r(ex)c(omitiavit)f(as) folgt, liegt völlig isoliert. Dafür fehlt seine Entsprechung im Herbst. Dieser Befund erklärt sich vielleicht am leichtesten so, daß hier ein letzter Rest noch früherer Zustände vorliegt. Die Feldzüge dauerten zunächst nur kurze Zeit zwischen Frühjahrsaussaat und Ernte, wie in Sparta noch in historischer Zeit. In diesen Wochen hatten die Bauern auf dem Felde keine dringende Arbeit und waren für den Kriegsdienst frei. Als sich der Krieg auf den ganzen Sommer ausdehnte, ließ man das Fest der Reinigung der Hörner auf dem alten Zeitpunkt liegen, weil es inzwischen bedeutungslos geworden war. Sie spielten als magisches Mittel, den Feind zu schrecken, keine Rolle mehr. Das später auf diesen Tag gelegte Opfer an Volcanus (CIL a.a.O.) galt wohl bereits dem Schutz der reifenden Saaten und nicht mehr der Vernichtung der feindlichen Waffen (unten § 35). Ist diese Vermutung richtig, so ergibt sich, daß die Tage Q.R.C.F. am Anfang und am Ende des Feldzuges stehen.[2] Es liegt dann nahe, sie auf die Einberufung und Entlassung des Heeres zu beziehen. Die enge Verbindung gerade der Hörner mit der Einberufung der Versammlung erklärt sich einfach daraus, daß sie das Zeichen dazu gaben, wie noch später (Varr. L. L. 6, 92) und natürlich dazu von allem Unheil, das ihnen anhängen mochte, gereinigt sein mußten. Es war jeweils der letzte Lustrationsakt, und deshalb schloß an ihn die Handlung des Rex, die den Feldzug einleitete oder beendigte, unmittelbar an. So lassen sich die beiden Gruppen von Tagen wenigstens vermutungsweise in einen Zusammenhang bringen.

[1] Deubner. Neue Jahrb. 27, 1911, 323ff. Deubner stützt sich für seine Auffassung auf die verstümmelte Festusglosse 278 M. 381 L., wo von den Saliern die Rede ist, aber die Glosse bezieht sich zunächst auf das Regifugium, und wenn auch schon Verrius Flaccus gegen die Verwechslung der beiden Tage protestieren muß (Marquardt-Wissowa, Staatsverw. III 323), so ist der Zusammenhang der Festusglosse ganz unklar (s. unten 128). Daß Tubilustrium und der Tag Q.R.C.F. auch am 23./24. Mai aufeinander folgen, erklärt Deubner daraus, daß die Frühjahrsriten die Beziehung auf den Krieg verloren hätten; dabei bleibt unklar, weshalb auch das Tubilustrium verlegt wurde.

[2] Meist nimmt man an, diese Tage hätten den Zweck gehabt, das Testament in procinctu zu errichten (Jörs-Kunkel, Röm. Privatrecht § 200, 1 mit Literatur, Deubner, a.a.O.). Nun ist es vielleicht etwas modern gedacht, daß die Römer, bevor sie in den Krieg zogen, ihr Testament machten, aber vor allem bleibt die Lage des zweiten Tages im Mai dabei unerklärt. Auch wird man für die alte Zeit bezweifeln dürfen, ob Tod des suus heres und abdicatio häufig genug gewesen sind, um zweimal im Jahr die Einberufung besonderer Curiatcomitien nötig zu machen. Gaius (2, 101) setzt das Testament in procinctu ausdrücklich dem comitiis calatis entgegen. Der zeitlich nicht bestimmbare Sabidius in seinem Kommentar zum Saliarliede verlegt es ins Lager zwischen das Signal zur Schlacht und die Aufstellung der Truppe in Schlachtreihe (Schol. Veron. Verg. Aen. 10, 241 interim ea mora utebantur, qui testamenta in procinctu facere volebant), was praktisch nicht vorstellbar ist. Solange die Curiatcomitien die einzige Form der Volksversammlung waren, müssen sie ohnehin noch andere Funktionen gehabt haben.

Während die Begehungen der Salier ihre tatsächliche Bedeutung verlieren mußten, weil der Zusammenhang mit dem kämpfenden Heer verlorenging, wurde die lustratio exercitus vor Beginn jeden Feldzuges bei der Truppe selbst noch in ciceronischer Zeit vollzogen, wenn auch als Routineakt, von dem wir deshalb keine Einzelheiten hören.[1] Ihr entspricht die Lustration der Flotte (Liv. 36, 42, 2. 37, 14, 4; vgl. 29, 27, 5). Von ihr besitzen wir eine Schilderung aus augusteischer Zeit, die wohl älteren Institutionen nachgeformt und geeignet ist, den Begriff der lustratio mit Anschauung zu füllen. Die Mannschaften treten nach Formationen geordnet um die am Ufer errichteten Altäre, die Opfernden umfahren, von den Befehlshabern geleitet, mit den Opfertieren dreimal die Schiffe und beten, alles Unheil von der Flotte auf die Tiere abzulenken.[2] Darauf wird ein Teil ins Meer geworfen, der andere auf den Altären verbrannt (App. b. c. 5, 401). In ähnlicher Weise hat sich nicht nur die lustratio exercitus, sondern auch die alle fünf Jahre durch die Censoren vollzogene Lustration der Bürgerschaft auf dem Marsfeld abgespielt, die ja zunächst mit dem Heer identisch ist, nur daß hier an Stelle des Versenkens im Meer das Vergraben der Tiere tritt. Nach ihm heißt der Akt lustrum condere.[3] Es ist ausdrücklich bezeugt, daß man beim Lustrum nicht, wie bei dem gewöhnlichen Speiseopfer, die dargebrachten Teile zerschnitt, sondern mit beiden Händen ganz auf den Altar legte, um sie zu verbrennen; das Lustralopfer hat eben nicht den Charakter eines Mahles.[4] Natürlich gehören zu all diesen Sühnakten auch die zeitlich genau begrenzten und in ihrer Geltung auf den vorliegenden Zweck eingeschränkten Gelübde, wie zu jedem offiziellen religiösen Akt in Rom.

30. Heimkehr vom Feldzug. Diesen Begehungen im März bei Kriegsbeginn entsprechen bei der Rückkehr im Oktober der Ritus des Oktoberrosses am

[1] Cic. Att. 5, 20, 2. div. 1, 102. Hirt. b. G.. 8, 52, 1. Liv. 23, 35, 5. 38, 12, 2. Tac. Ann. 15, 26. Vgl. G. Macdonald, Roman Wall in Scotland, 1934, 363 f.

[2] Ein dreimaliger Umgang mit den Opfertieren und Feuer ist auch in Iguvium die Hauptzeremonie der lustratio populi (I b 20 ff.).

[3] So zuerst Usener, Kl. Schr. 4, 117. Deubner, A. Rel. W. 16, 1913, 127 ff. Vgl. v. Domaszewski, Abh. z. röm. Religion 16 ff. Die Appianstelle ist in der Diskussion übersehen. Deubners Ableitung des Worts von lavare ist lautlich nicht unbedenklich (Sommer, Handb. lat. Laut- u. Formenlehre [2]158); näher liegt die Verbindung mit λύματα. Seine scharfe Scheidung zwischen apotropäisch und kathartisch ist zwar begrifflich zutreffend, aber in der Praxis mußte beides zusammenfallen, sobald der Ritus wie beim lustrum sich auf Vergangenheit (kathartisch) und Zukunft (apotropäisch) erstreckte. W. F. Otto, Rhein. Mus. 71, 1916, 17, geht von dem Denominativum lustrare aus und kommt zu der Grundbedeutung „Beleuchtung“, die sich zu „Schau des Volkes, Besichtigung, Musterung“ entwickelt hätte; er läßt das sicher alte lustrum missum der Arvalakten unerklärt und abstrahiert von der religiösen Seite des Hergangs zugunsten der profanen. Das Herumtragen der Opfertiere war dabei wesentlich; deshalb heißt lustrare Umbrisch anferum. Koch, Gestirnverehrung im alten Italien 26, definiert: „die kultisch imitierte solare Umleuchtung eines in besonders guter Verfassung befindlichen oder auf einen vortrefflichen Stand gebrachten Objekts, damit dieser Zustand – wenigstens für eine Zeitspanne, deren kosmischer Verlauf durch diesen rituellen Akt jeweils antizipiert wird – heil und unversehrt bleibe.“

[4] Serv. auct. Aen. 8, 183 proprie lustralia dicunt quae duabus manibus accepta in arem pontifex vel censor imponit; quae non prosecantur. Richtig erklärt bei Lübbert, Commentationes Pontificales, 1859, 126. Das schließt nicht aus, daß bei der privaten lustratio agri die Suovetaurilien als Opfer dargebracht wurden, und daß man dabei den Ritus wesentlich apotropäisch faßte.

15. und das Armilustrium am 19. Der Aufenthalt im fremden Lande, die Berührung mit Leuten anderer, feindlicher Stämme birgt Gefahren; Kräfte, die anderen Völkern zugehören und daher in Rom schädigend und schwächend wirken könnten, dürfen nicht mit den zurückkehrenden Kriegern miteindringen. Zahlreich sind die Vorsichtsmaßnahmen, die man anwendet. Schon im Felde müssen die Gefangenen unter dem Joch hindurchgehen, damit feindliche Gewalten zurückbleiben.[1] Der Verkauf der Beute sub hasta dient vermutlich zunächst dem gleichen Zweck; erst später ist daraus die Form der öffentlichen Auktion schlechthin geworden.[2] In diesen Zusammenhang fügt sich das Armilustrium,[3] bei dem wieder die ancilia und die Salier in Aktion traten[4] und bei dem Opfer die Tuba geblasen wurde. Der Name zeigt, daß es sich um Entsühnung der Waffen handelt. Den Equirria entsprach am 15. Oktober ein Wettrennen der Pferde. Das siegreiche Tier, also das, in dem sich die größte Macht gezeigt hatte, wurde dem Mars geopfert; das Blut des abgehauenen Schwanzes träufelte man auf den Herd der Regia. Um den Kopf, um den man zur Verstärkung der Segenskraft Brote band, kämpften die Bewohner der sacra via und der Suburra. Im Falle des Sieges hefteten ihn die ersten an der Regia, die Suburranenses an der turris Mamilia an.[5] Das ist der Kampf um ein segensmächtiges Heiltum, wie er vielfach vorkommt.[6] Aus Rom selbst mag man den Streit der Hochzeitsgäste um die Fackel (oben 96, 6) vergleichen. In der gleichen Richtung weist es, wenn man das Blut, in dem die Lebenskraft am stärksten konzentriert ist, für den Herd der Regia sichert. Die Parallele mit den kriegerischen

[1] Eine Parallele gibt Halliday, Folklore 35, 1924, 93. Bei einer Audienz bei dem Tatarenkhan mußte der Fremde zwischen zwei oben verbundenen Speeren hindurchgehen, ehe er vorgelassen wurde. Für Angehörige eines Toten gilt die gleiche Zeremonie. Der Zweck, Böses abzustreifen, wird ausdrücklich angegeben. Ähnlich ist es aufzufassen, wenn ein Priester in Africa intravit sub iugum (CIL VIII 24034: Dessau 9289), vgl. Nock, Class. Quart. 20, 1926, 107.

[2] So gedeutet von M. Cary, A. D. Nock, Class. Quart. 21, 1927, 122 ff.

[3] Die Form ist keineswegs sicher: Liv. 27, 37, 4 hat der Puteanus Armilustrum und ebenso Fest. exc. 19 M. 115 L. die bessere Klasse der Handschriften. Für armorum lustrum ist dies das korrekt gebildete Kompositum. Die Form Armilustrium ruht auf dem Zeugnis der Handschrift von Varro de lingua Latina, die auch Tubilustrium hat, und den in solchen Fragen unzuverlässigen griechischen Berichterstattern. Umformung nach Analogie von Regifugium, Agonium ist nicht ausgeschlossen. Vicus Armilustri CIL VI 802. 975 a 26 gibt leider keine Entscheidung.

[4] Den Parallelismus der Begehungen hat Wissowa, Ges. Abh. 164, hervorgehoben. Zum Armilustrium Varro L. L. 5, 153. 6, 22. Fest. exc. 19 M. 115 L. Lyd. mens. 4, 34 verwechselt es mit den Quinquatrus. Das von Varro erwähnte Local Armilustrium lag auf dem Aventin: Plut. Rom. 23, 3. Notitia reg. reg. XIII. CIL I² 333. Dadurch erledigt sich der Einfall von Gerschel, Rev. hist. rel. 138, 1950, 145, nur die Salii collini wären bei dem Armilustrium beteiligt gewesen. Vgl. noch Crous, R.M. 48, 1933, 1 ff.

[5] Plut. Qu. Rom. 278 a. Fest. 178 M. 295 L. Polyb. 12, 4 b, der den kriegerischen Charakter des Festes hervorhebt. Wenn Fest. exc. es ob frugum eventum vollziehen läßt, so ist das aus der Verwendung der Brote herausgesponnen, die an der mola salsa bei jedem römischen Opfer ihre Parallele haben. Er wird schon dadurch widerlegt, daß ein derartiges Opfer am 15. Oktober in Italien post festum käme. Der Versuch von Mannhardt, Mythol. Forsch. 156, das Fest als Vegetationsritus zu deuten, ist verfehlt: Wissowa, Ges. Abh. 165. Deubner, Neue Jahrb. 27, 1911, 326. Daß die Zeit für ein Erntefest nicht paßt, hat A. Leigh Broughton, Class. Philol. 31, 1936, 355, 11 gesehen, aber auch die Aussaat ist erst im Dezember beendet.

[6] Zutreffend beurteilt bei Inez G. Scott, TrPAmPhA 60, 1929, 227.

Festen des März ist vollständig und verbietet ebenso wie die Zeit jeden Gedanken an ein Vegetationsfest.

31. Fetialen. Der kriegerischen Auseinandersetzung diente auch das Institut der Fetialen. Bevor man zum Kriege mit einem anderen Stamm schreitet, werden vier Fetialen an ihn gesandt, um, wie die Formel heißt, res repetere.[1] Das kann nur bedeuten, entwendeten Besitz wiederfordern; damit werden wir in eine Zeit geführt, in der der typische Kriegsanlaß ein Raubzug der Gegenpartei war. Es sind Zustände, wie sie für Griechenland Homer zeigt, wie sie aber zwischen wenig kultivierten Stämmen wie den Lokrern und Phokern noch für das 4. Jh. bezeugt sind (Hellen. Ox. 13, 3). Der Schutz des Fetialen, der in fremdes Gebiet geht, wird durch die sagmina erreicht, ein Büschel Kraut mit daranhängender Erde, das er von der Burg mit sich führt. Das Kraut heißt verbena, was man später als Rosmarin erklärte (Serv. Aen. 12, 120).[2] Ersichtlich soll die Kraft des heimischen Bodens, die er mit sich führt, ihn draußen vor allen feindlichen Mächten schützen. An der Spitze der Gesandtschaft steht ein pater patratus, was nur einen „gemachten" Vater im Gegensatz zu einem natürlichen bedeuten kann.[3] Verständlich wird diese Bezeichnung, wenn man sich daran erinnert, daß es in alter Zeit auch in Rom nicht ungewöhnlich war, daß sich eine Anzahl Männer zusammentat, um zu beuten, von Familienfehden um der Blutrache willen ganz abgesehen (Mommsen, R.F. II 249, 28).[4] In den sich daraus ergebenden Streitigkeiten waren die Väter die gegebenen Vermitt-

[1] Die Vierzahl gibt Varro b. Non. 529. Liv. 9, 5, 4 u. s. nennt zwei, was nichts dagegen beweist. Eine Nachbildung der Aufforderung ohne Nennung der Fetialen Plaut. Amph. 204ff. si sine vi et sine bello velint rapta et raptores tradere, si quae asportassent, redderent, ... se ... pacem dare illis. Res repetere Varro L. L. 5, 86. Cic. off. 1, 36. Liv. 36, 3, 10 u. s. Der Akt hieß clarigatio Plin. n. h. 22, 5. Arnob. 2, 67. Serv. Aen. 10, 14. Bei Liv. 8, 14, 6 bebedeutet es anscheinend „Buße, Lösegeld", vgl. Quintil. 7, 3, 13.

[2] Noch Dig. 1, 8, 8, 1. Fest. 321 M. 414 L. Naev. bell. Poen. frg. 31 M. Liv. 30, 43, 9. Plin. n. h. 22, 5 gramen ex arce cum sua terra evolsum. Die späteren fassen die verbenae als Abzeichen der Unverletzlichkeit, wie den griechischen Heroldstab (Varro b. Non. 528), und dementsprechend macht Serv. Aen. 12, 120 daraus einen Kranz, denn für diesen Zweck mußten sie in der Tat sichtbar getragen werden. Das macht schon die daranhängende Erde unmöglich; es ist auch nie davon die Rede. Liv. 1, 24, 6 zeigt, daß der Kontakt wesentlich war (Wagenvoort, Dynamism 19). Aus dem gleichen Grunde ist auch der Versuch von Pischel, Sber. Akad. Berl. 1908, 462, nicht haltbar, der die sprichwörtliche Redensart herbam do heranzieht und sie als Symbol der Wehrlosigkeit deuten möchte. Davon, daß die andere Partei von ihrem Vorhandensein irgendwelche Notiz nimmt, ist nie die Rede. Der Fetialenmythos der augusteischen Zeit, der auf der Überzeugung beruht, daß die Römer nie andere als iusta et pia bella geführt hätten, findet sich schon bei Varro (Non. 529) und Cicero (rep. a.a.O.); 150 Jahre früher (Liv. 36, 3, 7) handelt es sich nur um die formelle Korrektheit der Kriegserklärung. Die Formeln Liv. 1, 24. 32 sind seine eigene schriftstellerische Leistung (oben 5, 1); die nachweisbare Benutzung archaischer Wendungen ist keine Gegeninstanz.

[3] Diese sprachlich einwandfreie Erklärung ist wohl den Versuchen vorzuziehen, an Stelle des klaren Ptz. Pf. ein der Wortbildung nach unerhörtes Substantiv, sei es ein nomen actionis (F. Muller, Mnemos. 55, 1927, 386), sei es ein nomen agentis (Krahe, ARelW. 34, 1937, 112) zu konstruieren, beides im Widerspruch zu den überlieferten casus obliqui. Das dabei vorausgesetzte foedus patrare gibt es in lateinischen Texten nur zur Erklärung von pater patratus; es war also der lebendigen Sprache fremd. [Jirani, Listi filol. 57, 1930, 321, mir nicht zugänglich].

[4] Weiter ausgeführt habe ich das Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1934, 66 ff. wo auch griechische Belege gegeben sind.

ler, um zunächst einen Ausgleich zu versuchen; die Besonnenheit der „Alten" (noch Liv. 1, 32, 10 nennt die maiores natu) mochte geneigter sein, einen friedlichen Ausweg zu finden, als die jüngere Generation. Es ist bezeichnend, daß die Gemeinde, als sie die Institution übernahm, da sie über einen natürlichen pater nicht verfügte, einen Ersatz dafür durch Fiktion schuf, entsprechend der immer wieder in Rom nachweisbaren Denkweise, die die Gemeinde als Abbild der Familie auffaßt.

Wird die Genugtuung verweigert, so begibt sich der Fetiale an die Grenze und schleudert eine eiserne oder eine Kornelkirschenlanze, deren Spitze im Feuer gehärtet ist,[1] in das Gebiet der Feinde. Der Akt scheint nicht allein eine magische Eröffnung des Angriffs, sondern eine Form der Besitzergreifung zu sein.[2] Die Kriegserklärung geht vorher. Später wirft man die Lanze über die columna bellica am Circus Flaminius. Wie alt die dazu gehörige Legalfiktion ist, daß das Stück Land, in das die Lanze geschleudert wird, Feindesland ist, bleibe dahingestellt.[3] Die augusteische Zeit hat den Ritus erneuert und noch Marcus ihn im Markomannenkriege geübt (Cass. Dio 71, 33, 3).

Entsprechend treten die Fetialen auch beim Vertragschluß in Aktion. Bei dem feierlichen Opfer erschlugen sie das Ferkel mit einem Stein und schleuderten ihn dann weg mit den Worten: si sciens fallo, tum me Dispiter salva urbe arceque bonis eiciat ut ego hunc lapidem.[4] Der Sinn der Geste ist

[1] Liv. 1, 32, 12 hastam ferratam aut sanguineam praeustam. Der Text ist von Bayet, Mél. écol. franç. de Rome 52, 1955, 29 ff. nach dem Vorgang von Turnebus verteidigt mit Hinweis auf sanguinea virga Plin. n. h. 24, 73 u. s. Auch Cass. Dio 71, 33, 3 meint mit αἱματῶδες nur die Blutfarbe, sonst hätte er ᾑμαγμένος gesagt. Erst Amm. Marc. 19, 2, 6 redet von einer hasta infecta sanguine.

[2] So Bayet a.a.O. 51 mit Parallelen. Varro b. Serv. auct. Aen. 11, 52: duces cum primum hostilem agrum introituri erant, ominis causa prius hastam in eum agrum mittebant, ut castris locum caperent. Serv. Aen. 3, 46 Romulus captato augurio hastam de Aventino monte in Palatinum iecit. Die Formel der Kriegserklärung bei Cincius (Gell. 16, 4, 1) ist auf die Hermunduren gestellt, kann also nicht älter sein als augusteische Zeit, vermutlich nach dem Formular, das Augustus bei der Kriegserklärung gegen Kleopatra benutzt hatte (Cass. Dio 50, 4, 5) und das auch Liv. 1, 32, 13 nachbildet. Der Ritus war, wie so viele, eine Weile in Vergessenheit geraten; wenn er um 200 bestand, ist nicht verständlich, daß sich die Konsuln bei den Fetialen nur nach der korrekten Form der Kriegserklärung erkundigen und diese sich in ihrer Antwort nicht auf die Zeremonie beziehen (Liv. 31, 8, 3. 36, 3, 7. 38, 46, 11). Auch Polyb. 13, 3, 7 erwähnt nur, daß die Römer formell den Krieg erklärten.

[3] Fest. exc. 33 M. 133 L. Ps. Placid. B 18 p. 55 L. Ov. Fast. 6, 206. Die Fixierung des ursprünglich jedesmal an anderer Stelle vollzogenen Ritus an einer bestimmten Stelle hat an den Terminalia, Ambarvalia u. a. Analogien. Die nur bei Serv. auct. Aen. 9, 52 berichtete Geschichte, daß man einen Gefangenen des Pyrrhuskrieges genötigt hätte, ein Stück Land zu kaufen, um eine terra hostilis in Rom bei der Hand zu haben, historisiert die Legalfiktion und erweist sich durch den Mangel an juristischer Logik als spätere Erfindung. Mit Pyrrhus war man im Kriege, wenn man Gefangene hatte, und nach der Beendigung der Pyrrhuskriege war das Land rechtlich Eigentum eines peregrinus.

[4] Fest. exc. 115 M. 239 L. Polyb. 3, 25, 6. Liv. 1, 24, 7. 9, 5, 1. Varro r. r. 2, 4, 9. Suet. Claud. 25, 5. Fest. 234 M. 340 L. Serv. auct. Aen. 12, 170. Serv. Aen. 1, 62. Deubner (Neue Jahrb. 27, 1911, 333) vermutet, der Ritus spiegle die Form einer privaten Eidesleistung. Die von ihm angeführten Stellen beweisen das nicht, aber Cic. fam. 7, 12, 2 rechnet den Eid per Iovem lapidem zum ius civile. Cinna leistet ihn auf Sullas Verlangen (Plut. Sull. 10, vgl. Cass. Dio frg. 102, 3) aber in einer Ausnahmesituation. Aus der Formel salva arce et urbe folgt nicht, daß der Eid auf dem Kapitol geschworen wurde; die Wendung arx et urbs ist der archaischen Sprache geläufig (Ed. Fraenkel, Plautin. im Plaut. 231). Allerdings ist hier die Selbst-

klar, und daß man das Tier mit demselben Stein erschlug (das heißt betäubte), lag nahe genug. Jeder Bauer wird es einmal ebenso gemacht haben. Als die Bräuche im Leben sich änderten, knüpften sich an den Stein abergläubische Vorstellungen wie bei den Ancilia der Salier. Man bewahrte ihn jetzt im sacrarium des Iuppiter auf und holte ihn jedesmal für den Eid hervor; da der Eid bei Iuppiter geleistet wird, sagt man (per) Iovem lapidem iurare, aber dieser Akkusativ hat keinen belegten Nominativ neben sich. Daß man jemals Iuppiter in dem Stein verehrt hätte, ist sehr unwahrscheinlich, gerade angesichts dieses Ritus.[1] Varro sagt zwar, daß noch zu seiner Zeit die Fetialen beim foedus beteiligt waren (L. L. 5, 86), aber wir hören von ihrer Tätigkeit zuletzt bei Beendigung des zweiten Punischen Krieges. Dafür scheinen sie als Berater der Beamten bei Kriegserklärungen noch später herangezogen worden zu sein (oben 122, 2), vielleicht auch bei der Auslegung eines foedus (Cic. Verr. 5, 2, 49). 187 v. Chr. wirken sie bei Auslieferung von Leuten mit, die das Gesandtschaftsrecht verletzt hatten (Liv. 38, 42, 7), ebenso bei Auslieferung des Mancinus an Numantia (Cic. de or. 1, 181. 2, 137. Vellei. 2, 1). Aber wir wissen von keinem Angehörigen der Nobilität, der im letzten Jahrhundert der Republik Fetiale gewesen wäre, hören nichts von einer aktiven Beteiligung an Kriegserklärungen oder Friedensschlüssen. Anders wird das in der Kaiserzeit; Augustus belebt den Ritus der Kriegserklärung wieder, und seither scheint man ihn wenigstens dann vollzogen zu haben, wenn der Kaiser selbst zum Heere abging. Daß Claudius auch ein Bündnis nach Fetialenritus schloß (Suet. Claud. 25, 5), erklärt sich durch seine gelehrten Neigungen. Unter ihm gibt es auch einen pater patratus populi Laurentis foederis ex libris Sibullinis percutiendi cum p.R. (CIL X 797, vgl. Liv. 8, 11, 15), dessen pomphafter Titel eine künstliche Neuschöpfung ist.[2] Vermutlich hatten die anderen Bündnisse, die Claudius mit

verfluchung von dem individuellen Eide auf den der Gesamtheit übertragen; es ist zuzugeben, daß dadurch eine Inkongruenz entsteht. Die Verpflichtung einer Gruppe ist eben für archaisches Rechtsdenken immer nur als die eines einzelnen sichtbar zu machen (Nachr. Gött. Akad. 1946/47, 74 f.). Wissowa (RuK² 552, 6) erschließt eine doppelte execratio aus Stellen wie Liv. 9, 5, 3 ut eum ita Iuppiter feriat quemadmodum a fetialibus porcus feriatur (vgl. Liv. 21, 45, 8. Serv. auct. Aen. 8, 641). Aber das steht nirgends in der Formel des Eides, und so wird es sich um eine spätere Interpretation handeln. Der silex ist zunächst altertümliche Form des Hammers, den der popa oft führt. Serv. auct. Aen. 8, 641 kehrt die Entwicklung gerade um, wenn er sagt: cum antea gladiis configerentur, a fetialibus inventum est, ut silice feriretur. Die Münzdarstellungen, die zwei Krieger abbilden, zwischen denen ein kniender Knabe ein Ferkel hält (Sydenham, Coin. Rom. Rep. no. 69/70. 527. 572), stellen eine andere Form der Eidesleistung dar, bei der anscheinend das Bündnis betont werden soll. Deshalb ist ein verwandter Typ mit einer Anzahl Krieger auf jeder Seite bei den aufständischen Italikern des Bundesgenossenkrieges häufig (Sydenham, a.a.O. no. 619–21. 626. 629 u. s.).

[1] So mit Recht Deubner, a.a.O., der darauf hinweist, daß jede Parallele dafür fehlt, daß man einen „Fetisch" wegwirft. Die Versuche, bei Polyb. 3, 25, 6. 7. Δία λίθον durch Änderung des Textes zu beseitigen, sind zwecklos, da Iovem lapidem iurare seit Cicero (fam. 7, 12, 2. Gell. 1, 21, 4. Apul. de deo Socr. 5) belegt ist. Aber der Nominativ ist erst modern dazu gebildet. Die Eidesformel setzt den Schwörenden, wenn er eidbrüchig wird, mit dem Stein in Parallele (me-hunc lapidem) nicht den angerufenen Gott. Das Heiligtum, in dem der Stein lag, war das des Iuppiter Feretrius (Fest. exc. 91 M. 210 L.). So wird man die nur mit dem Verbum iurare vorkommende Verbindung als doppelten Objektsakkusativ auffassen müssen, der ja in der alten Sprache weiter gilt, als in der klassischen (Lindsay, Syntax of Plautus 31, 51).

[2] Vgl. unten 295, 4 Ob es in anderen Gemeinden von Latium Fetialen gab, wis-

„Königen“ schloß, ebenso einschneidende politische Bedeutung. Aber das Kollegium bestand bis zum Anfang des 3. Jh., dadurch gehoben, daß der Kaiser ihm regelmäßig angehörte, wenn es auch nicht Bestandteil der offiziellen Titulatur war.[1]

32. Sonderriten. In diesen Zusammenhang gehören eine Reihe okkasioneller Riten. In schwerer Not gelobt der Staat ein ver sacrum. Dann wird alles, was in diesem Frühling geboren ist, Menschen und Tiere, der Gottheit geweiht. Die Tiere werden geopfert, die Menschen, wenn sie herangewachsen sind, zu einer Koloniegründung ausgesandt. Zunächst handelte es sich wohl um eine Maßnahme, deren praktischer Zweck war, bei Mißwachs und in verwandten Fällen den Bevölkerungsüberschuß abzubürden. Man übereignet zugleich den Ertrag des Frühjahrs an Vieh dem Gotte, dadurch möchte man den Ausziehenden seine Hilfe sichern. Indem man auch sie für sacri erklärt, löst man sie aus dem Familien- und Gemeindeverbande; die Rückkehr ist ihnen verwehrt, aber der Gott wird sein Eigentum zu schützen wissen. Der Brauch bestand auch bei anderen italischen Stämmen. Die Samnitenstadt Bovianum sollte auf diese Weise gegründet worden sein (Strab. 5, 250. Sisenna frg. 99 b. Non. 522); ob die Tradition, die das gleiche für die latinischen Sacrani behauptet (Serv. Aen. 7, 796. Fest. 321 M. 414 L.), mehr ist als ein Schluß aus dem Namen, können wir nicht entscheiden. Empfänger des ver sacrum ist hier überall Mars; der Gott, der jenseits der befriedeten Grenzen des Gemeinwesens gebietet, übernimmt naturgemäß den Schutz derer, die man hinaussendet. In dem einzigen Beispiel, das aus Rom erhalten ist, erscheint der Ritus bereits denaturiert. Im Jahre 217, in den Nöten des Hannibalkrieges, wird auf Weisung der Sibyllinen Iuppiter gelobt quod ver attulerit ex suillo ovino caprino bovillo grege (Liv. 22, 10,3). Im J. 195 ist dann das Gelübde erfüllt worden (Liv. 33, 44, 1) und im folgenden Jahre wegen eines Formfehlers wiederholt (Liv. 34, 44, 1. 6.). Der wesentliche Teil des ver sacrum, die Aussendung der Menschen, ist hier weggefallen; nur die Länge der Frist zwischen votum und Erfüllung ist davon übriggeblieben; es ist nur folgerichtig, daß der Akt nun nicht mehr Mars, sondern Iuppiter gilt, der inzwischen der Hauptgott des Staats geworden war. Die Anordnung durch die sibyllinischen Bücher ist ein weiteres fremdes Element. Offenbar griff man ein ehrwürdig klingendes Wort auf, mit dem man keinen klaren Inhalt mehr verband; römische Kolonisation vollzog sich damals seit Jahrhunderten in anderen Formen. Dafür bietet die

sen wir nicht. Die Herleitung des römischen Fetialrechts von den aequi Falisci (Serv. Aen. 7, 695) oder den Aequicoli (CIL VI 1302 = Inscr. Ital. XIII 3, 66. Serv. Aen. 10, 14. Liv. 1, 32, 5. Auct. de praenom. 1. Dion. Hal. 2, 72, 2) ist etymologische Kombination. Daß sie bei den Historikern in der Urzeit Roms anderen Latinern beigelegt werden (Liv. 1, 24, 3. 32, 5. Dion. Hal. 1, 21, 1. 2, 72, 5), bedeutet nichts. Livius 8, 39, 13 läßt die Leiche des Samniten Papius Brutulus durch Fetialen ausliefern; der Mann ist nach C. Papius Mutilus erfunden, der im Bundesgenossenkriege Samnitenführer war. Dagegen fällt ins Gewicht, daß die Titelsucht der Kaiserzeit nirgend in Italien auf die Institution zurückgegriffen hat, wie die Inschriften zeigen.

[1] Eine Liste der inschriftlich bezeugten Fetialen Ruggiero, Diz. epigr. s. v. Dazu Cagnat-Merlin, Inscr. latin. d'Afrique 43. Corinth VIII 2, 61. Reynolds-Ward Perkins, Inscr. of Tripolitania 273. 528. 541. CRAI 1953, 323. Libyca 1953, 189. Die Belege gehen bis zur Severerzeit.

Begrenzung quod natum esset inter Kal. Martias et pridie Kal. Maias P. Cornelio et Ti. Sempronio consulibus (Liv. 34, 44, 3) einen Beleg für jene Genauigkeit, mit der die Römer in historischer Zeit ihre Verpflichtungen gegen die Gottheit festlegen.[1]

Ähnlich steht es mit der evocatio. Da man nach altrömischem Glauben die göttlichen Mächte durch die Kraft des Worts herbeizwingen kann, ist es nur konsequent, daß man im Kampfe gegen eine feindliche Stadt die sie schützenden Mächte zu sich „herausrief" durch das Versprechen, ihnen in Rom eine Stätte zu gewähren. In der Frühzeit mag der Ritus öfter vollzogen worden sein, aber einen Beleg kennen wir nur von der Iuno Regina aus Veii (Liv. 5, 21, 3. 22, 7. 23, 7. 31, 3).[2] Allenfalls könnte man die Minerva capta von Falerii in diesen Zusammenhang stellen (unten S. 164), aber wir hören von einer evocatio nichts. Im Privatkult hat sich der Ritus des sacra evocare noch bis in die Kaiserzeit erhalten.[3]

Altertümlichen Charakter trägt auch die devotio. Das feindliche Heer wird dem Untergange geweiht, indem sein Schicksal mit dem eines einzelnen Römers, der sich selbst verflucht, unlöslich verknüpft wird.[4] Fällt er, so ist damit auch der Untergang der Feinde besiegelt. Fällt er nicht, so muß für ihn ein sieben Fuß großes Abbild vergraben und ein Sühnopfer dargebracht werden. Die Stelle gilt als locus religiosus, also als Grabhügel. Devoviert sich der Feldherr selbst, so ist er für den Rest seines Lebens unfähig, für sich oder für den Staat ein Opfer zu bringen, wenn er nicht fällt; er steht also dauernd unter der Last des unerfüllten votum. Weniger klar sind die Zeremonien bei dem Akt selbst. Er steht in der Praetexta, also ungewaffnet auf einem Speer, mit verhülltem Haupt und legt die Hand an das Kinn,

[1] Vgl. noch Fest. exc. 379 M. 467 L., der falsch von einem Ersatz für Menschenopfer redet. Die bei Liv. 22, 10, 3 eingefügte Urkunde läßt die von ihm selbst 33, 4, 3 gegebene Begrenzung des Begriffes ver ebenso weg wie die Angabe der Zeit, nach deren Verlauf das Gelübde erfüllt werden soll. Da beides in dem offiziellen Text nicht fehlen konnte, ergibt sich, daß selbst hier, in einer Epoche, über die zeitgenössische Überlieferung vorlag, Livius bestenfalls einen umgeformten Auszug aus der wirklichen Urkunde gegeben hat. Über Fest. 158 M. 276 L. vgl. Cichorius, Röm. Stud. 58.

[2] Verrius Flaccus b. Plin. 28, 18. Plut. Qu. Rom. 278 f. Die Formel für die evocatio Macrob. 3, 9, 6 ff. aus Sammonicus Serenus ist auf die Eroberung von Karthago gestellt; daraus eine Stelle bei Serv. Aen. 2, 244. Da von einer Übertragung des Kultes der Stadtgöttin von Karthago, Caelestis, im J. 146 v. Chr. keine Rede sein kann (trotz Serv. Aen. 12, 841), hat Wissowa (zuletzt RE v. evocatio) angenommen, daß erst Sammonicus die Formel auf Karthago bezogen hat, weil in seiner Zeit der Kult der Caelestis in Rom eingeführt wurde. Das ist sehr wahrscheinlich; aber selbst wenn die Formel einem älteren Historiker entnommen sein sollte, nahm sie auf die geschichtlichen Verhältnisse keine Rücksicht. Eine hethitische Parallele F. Sommer, Zeitschr. f. Assyriolog. 23, 1921, 85, dazu Wohleb, ARelW 25, 1927, 206. Sie braucht nicht unbedingt etruskische Herkunft der evocatio zu beweisen. Vgl. noch O. Weinreich, Genethliakon f. W. Schmid, Tübingen 1929, 181. Das mit der Evocatio verbundene Gerede von einem Geheimnamen der tutela Romae (Plin. n. h. 3, 65. Plut. Qu. Rom. 278 f.) knüpft an orientalische Vorstellungen an und ist nicht älter, als das 1. Jh. v. Chr. Weinstock, JRS 40, 1950, 140.

[3] Ulpian Dig. 1, 8, 9, 2: sacrarium est locus in quo sacra reponuntur, quod etiam in aedificio privato esse potest, et solent qui liberare eum locum religione volunt, sacra inde evocare.

[4] Liv. 8, 9, 4. 8, 10, 11. 10, 28, 12 ff. Die Devotion des jüngeren Decius war in der Praetexta des Accius Aeneadae sive Decius (p. 326 R³) behandelt. Enn. Ann. 208 V², zur Erklärung O. Skutsch, Class. Quart. 38, 1944, 183. Auct. vir. ill. 27. L. Deubner, ARelW 8, Usenerheft 1905, 66. Wissowa, RE v. devotio.

während er die Formel spricht (Liv. 8, 9, 5). Die Verhüllung erklärt man wohl richtig, wie bei allen sakralen Handlungen, als Abwehr jeder Störung. Dagegen hat man schwerlich ein Recht, die Lanze als Abbild des Mars aufzufassen (Deubner a. 125, 4 a.O.); sie ist einfach eine Waffe, der natürlich auch Macht innewohnt. Auch die Deutung der Berührung des Kinns als Kontaktmagie (Deubner, a.a.O. Wagenvoort, Rom. Dynamism 31) ist zweifelhaft; die Geste kann auch lediglich Ausdruck einer Konzentration sein.

Nicht mit Sicherheit auszumachen ist auch, ob Iuppiter bereits in dieser Frühzeit zum Gott der Schlachtentscheidung geworden war. Als Wettergott hatte er seit alters seinen Kult auf dem Kapitol (oben 79); auch der Fetialenritus galt noch dem Himmel, der alles sieht (122). Das Heiligtum des Iuppiter Feretrius, in dem der dabei verwendete Stein aufbewahrt wurde, war nach der Tradition von Romulus erbaut worden;[1] die Folgerung war unabweislich, wenn man ihm den Ruhm der ersten Spolia opima zuschrieb, die dem Iuppiter Feretrius geweiht wurden.[2] Darum ist dieser Schluß nicht zwingend. Aber die Institution der spolia opima, die noch Einzelkämpfe und unmittelbare Beteiligung der Führer am Kampf voraussetzt, scheint sehr alt; sie paßt weder zur Phalanx noch zu der späteren Manipeltaktik. So mag dieser Kult älter sein als der des Optimus Maximus. Die kriegerische Bedeutung Iuppiters ist wohl römische Sonderentwicklung, bedingt durch die zentrale Stellung Iuppiters im Staate; bei den übrigen Italikern findet sie sich nicht.[3]

33. Dius Fidius. Auch die Funktion Iuppiters als Schwurgott scheint zu einer gewissen Selbständigkeit gelangt zu sein. Er wird als Dius Fidius verehrt; für das Alter zeugt die geläufige Schwurformel me Dius Fidius,[4] umgangssprachlich verkürzt sogar edi oder medi (Titin. frg. 12. 111 R³). Daß er eigentlich mit dem Himmelsgott identisch ist, zeigt sich noch darin, daß man bei ihm nur unter freiem Himmel schwören durfte und daß unter das Compluvium trat, wer ihn anrief; deshalb war das Dach seines Heiligtums durchbrochen.[5] Auch seine Beziehung zum Blitz hat vielleicht noch Spuren

[1] Liv. 1, 10, 5. Prop. 4, 10. Dion. Hal. 2, 34, 4. Nep. Att. 20, 3. Mon. Anc. 4, 5. Fest. 189 M. 302 L. CIL I² p. 189.

[2] Über die spolia opima vgl. Marquardt, Staatsverwaltung II² 580, unten § 68, hinzuzufügen Cass. Dio 44, 4, 3. 51, 24. 4. Es scheint, als ob der Name des Iuppiter feretrius mit dem Darbringen dieser Waffen zusammenhängt, wie schon die alten Gelehrten angenommen haben (Fest. exc. 92 M. 210 L. dictus a ferendo). Die heute geltende Ableitung von ferire, die auch schon antik ist (Prop. 4, 10, 45), ist lautgesetzlich unmöglich. Um sie aufrechtzuhalten, muß man ein mit ferire synomymes Verbum *ferere erfinden (Walde-Hofmann, Wb. I 481), von dem es sonst keine Spur gibt. Allerdings tritt im Lateinischen -tro- gegenüber -tlo-, -dhlo- stark als Instrumentalsuffix zurück, aber es liegt z. B. in aratrum, fulgetrum vor.

[3] In Iguvium ist Iuppiter zwar als Gott der Burg einer der Hauptgötter, aber eine spezielle Beziehung zum Kampf ist bei ihm nicht nachweisbar, wenn er auch natürlich angerufen wird, die Feinde der Iguviner zu vernichten. Auch der Iuppiter Praestes in Tibur (CIL XIV 2852. 2937. 2972) meint wohl nur den „Schützer" (vgl. Fest. exc. 223 M. 329 L.). Die unteritalische Inschrift διουϜει Ϝερσορει ταυρομ (Vetter 187) ist Übersetzung von Διὶ Τροπαίῳ, der in Sparta (Paus. 3, 12, 9) und daher vermutlich auch in dessen Kolonie Tarent verehrt wurde.

[4] Z. B. Cato b. Gell. 10, 14, 3. Cic. Fam. 5, 21, 1. Att. 4, 4a, 2. Tusc. 1, 74. Dom. 47. Sest. 20 u.s.w.

[5] Varro L. L. 5, 66: quidam negant sub tecto per hunc deierare oportere. Ders. b. Non. 494: itaque domi rituis nostri qui per Dium Fidium iurare vult, prodire solet

hinterlassen: in der Kaiserzeit weiht ihm eine augenscheinlich zu seinem Tempel auf dem Quirinal gehörige decuria sacerdotum bidentalium Gaben.[1] Er ist also wohl der alte Himmels- und Blitzgott gewesen, den man beim Eide anrief, wie es die Fetialen taten. Aber auf den erwähnten Inschriften ist er bereits mit Semo Sancus gleichgesetzt, dem anderen Schwurgott, den die römische Religion kennt. Da die Semonen die Kräfte der Saat sind, die in der Erde sitzen (oben 51), so muß es sich ursprünglich um zwei verschiedene Mächte gehandelt haben. Man kann beim Schwur den Himmel anrufen, der alles sieht und von dem der Blitz herabfährt, der den Meineidigen straft, man kann auch die Erde berühren und sich für den Fall des Wortbruchs den Mächten weihen, die dort unten wohnen und den Frevler zu sich holen werden. Die Anrufung von Himmel und Erde ist den Griechen und vielen anderen Völkern beim Eide geläufig.[2] Dius Fidius und Semo sind also in alter Zeit verschiedene Gottheiten gewesen; die Verbindung im Eide hat die beiden für die römischen Gelehrten und vielleicht nicht nur für diese zu einem Gott gemacht.[3] Er hatte einen Tempel auf dem Quirinal, dessen Stiftungstag am 5. Juni lag[4] und der im J. 466 v. Chr. geweiht ist, während man die Erbauung schon König Tarquinius zuschrieb. Da er auf dem Quirinal lag, sollte er nach anderen von den Sabinern des T. Tatius gegründet sein. Aus dem Erlös der Habe eines Eidbrüchigen werden ihm Bronzescheiben (aenei orbes) geweiht (Liv. 8, 20, 8, 329 v. Chr.). Es handelt sich wohl eher um eine Form der Aufbewahrung von Metall in Barren als um irgendwelche Symbolik[5]. Angeblich sind dort einmal Verträge aufbewahrt worden (Dion. Hal. 4, 58, 4)[6] wie im Tempel des kapitolinischen

in compluvium. Vgl. Leo zu Plaut. Asin. 23. Plut. Qu. Rom. 271 b setzt dafür den Hercules, was auf der Deutung des Aelius Stilo Fidius = filius beruht (Varro L. L. a.a.O. Fest. exc. 147 M. 266 L. Serv. auct. Aen. 4, 204). Die Gleichsetzung mit dem Fiso Sansie (Dat.) der iguvinischen Tafeln ist lautgesetzlich schwierig. Die Quantität des i ist verschieden (Schulze, ZGLE 475, 3) und Vertretung von idg. dhi̯ durch umbrisch s scheint angesichts osk. mefiai, mediae äußerst unwahrscheinlich.

[1] CIL VI 567, 568. 30994. 30995. Ein sacerdos videntalis noch spät CIL XIV 5340. Die mit der Inschrift VI 30994 gefundene Statue eines sog. Semo Sancus (Mythol. Lex. IV 318) ist nicht zugehörig: Lippold, Sculpturen des Vatican III 2 S. 237. no. 13. 13 a. Es besteht also kein Grund, sie für eine Darstellung des Gottes zu erklären. H. H. Diephuis, Naturkräfte u. ihre Verehrung i. d. altröm. Rel., Diss. Utrecht 1941, 150, hält die Beziehung des Dius Fidius zum Blitz für eine sekundäre Ableitung aus dem fulgur dium, und die sacerdotes bidentales für eine Neubildung der Kaiserzeit (147). Das zweite hatte bereits Wissowa (Myth. Lex. IV 318) vermutet, da wir in der republikanischen Zeit andere Priesterschaften mit der Blitzsühne beschäftigt sehen. Gegen das erste spricht, daß in Fidius zugleich mit der Beziehung zum Eide auch die zum Blitz liegt.

[2] Reiches Material bei R. Lasch, Der Eid, Stuttgart 1908, 30 ff.

[3] So schon Aelius Stilo Varro L. L. 5, 66. Dion. Hal. 4, 58, 4. Ov. Fast. 6, 213 ff., ferner die Anm. 1. 4 angeführten Inschriften. Fest. 241 M. 345 L.

[4] CIL I² p. 319. Fast. Ant. Dion. Hal. 9, 60, 8. Fest. 343 M. 433 L. Prop. 4, 9, 74. Varro L. L. 5, 52. Plin. n. h. 8, 194. Plut. Qu. Rom. 271 d.

[5] Mommsen, Röm. Münzwesen 222, hat dazu das Rad auf Münzen des 3. Jh. (Sydenham, Coin. Rom. Rep. no. 57–63 u. s.) verglichen, das er als Bundeszeichen faßt. Aber orbis heißt zunächst nur die Scheibe (als Metapher für Rad kommt es nur bei den augusteischen Dichtern vor), und man darf Livius wohl zutrauen, daß er das eindeutige rota gewählt hätte, wenn er ein Rad meinte. Für ein Bundessymbol sind aber die Speichen, die durch den Radkranz zusammengehalten werden, wesentlich. Die urfeta (= orbita), die man in Iguvium bei einem Opfer an Iuppiter in der Hand hält, ist auch keine Parallele.

[6] Man könnte versucht sein, eine Bestätigung dieser Notiz darin zu sehen, daß die Ehreninschriften von Ephesos und Laodi-

Iuppiter. Eine Statue des Semo auf der Tiberinsel bezeugt Iustinus Martyr (Apol. I 26. 56; vgl. Tert. Apol. 13, 9), Vitruv (3, 2, 3) erwähnt einen Iuppitertempel dort;[1] über Zeit und Anlaß wissen wir nichts. Der Gott wurde als Semo Sancus auch sonst in Latium verehrt: wie hören von einem Tempel in Velitrae (Liv. 32, 1, 10) und haben eine Weihung aus Castrimoenium (CIL XIV 2458).[2]

34. Regifugium und Poplifugia. Völlig unverständlich ist für uns das Fest des Regifugium am 24. Februar. Die Ätiologie, die an die Flucht des Tarquinius anknüpft (Ov. Fast. 2, 685 ff.), hat anscheinend schon Verrius Flaccus (278 M. 381 L.) zurückgewiesen, aber die Verstümmelung der Stelle gestattet nur gerade noch zu erkennen, daß die Salier irgendwie beteiligt waren, das Fest also mit dem Kriege zu tun hatte (vgl. den Wiederherstellungsversuch Mommsens, CIL I² p. 289), und daß der König nach vollbrachtem Opfer vom Comitium floh (Plut. Qu. Rom. 279d).

Kriegerischen Zwecken diente vielleicht auch das Fest der Poplifugia am 5. Juli, wenn in dem Wort die alte Bedeutung von populus „Heer" erhalten war. Aber wir hören nichts von den Riten, und die Ätiologie, die es mit dem Tode des Romulus verknüpft, gibt nichts aus.[3] Man mag vermuten,

cea CIL I 2², 727. 728 für das römische Volk auf dem Quirinal gefunden sind, während gleichartige vom Capitol stammen. Aber diese Zuweisung wie die herkömmliche zu dem sog. Capitolium vetus sind durch den überzeugenden Nachweis von A. Degrassi erledigt, daß sie alle zu einem einheitlichen Monument gehörten, das auf dem wirklichen Capitol stand. A. Degrassi, Bull. Comm. 74, 1952, 19 ff. Vgl. J. et L. Robert, La Carie II 1957, 96.

[1] In der Vitruvstelle steckt ein Versehen, da er von einem gemeinsamen Tempel für Iuppiter und Faunus spricht; das ist nicht glaublich. Aber man wird auf diesen Kult die Inschrift eines Mosaikfußbodens beziehen: C. Volcasi(us) C. f. har(uspex) de stipe Iovi Iurario [. . . m]onimentom CIL I² 990. Danach hat sich schon im 1. Jh. Iuppiter als Schwurgott neben Semo Sancus oder an seine Stelle gesetzt. Der alte Gott war nur noch ein Name, und der Etrusker schwor bei Iuppiter. Vgl. Jordan-Hülsen, Topogr. v. Rom I 3, 636. Platner-Ashby, Topogr. Diction. 469.

[2] Die Beispiele aus Latium sprechen für die im Text angenommene Scheidung von Semo Sancus und Dius Fidius. Ohnehin wäre eine aus vier Wörtern zusammengesetzte Götterbezeichnung in Rom ungewöhnlich. Da Semo und Semones auch allein vorkommt, ist Sancus Epitheton. Es gehört zu sancire und bezeichnet den, der etwas umhegt, festlegt, nämlich den Eid. So versteht man, daß es in Iguvium zu anderen Götternamen, Iuppiter und Fisovius, treten kann. Fraglich ist, ob die porta Sanqualis (Fest. 343 M. 433 L.) und gar die sanquales aves (Fest. 317 M. 412 L. Plin. 10, 20. Liv. 41, 13, 1. Fest. 197 M. 308 L. Fest. exc. 3 M. 95 L.) etwas mit Sancus zu tun haben. Das qu ist hier überall fest überliefert, und für den Lautwandel von cu zu qu vor dem Hauptton (Sommer, Handb. lat. Laut- u. Formenlehre 131) wäre dies das einzige stichhaltige Beispiel. Daß sancus im Sabinischen Himmel bedeutet hätte (Lyd. mens. 4, 90), ist freie Erfindung um des vermeintlich sabinischen Ursprungs des Sancus willen.

[3] Rose, Class. Quart. 28, 1934, 158, nimmt an, daß das Fest einem Iuppiter Poplifugus galt, qui fugat exercitum. Nur hätte man gern eine Parallele für die Wortbildung; nubifugus Colum. 10, 288 ist poetische Augenblicksbildung, febrifugia ein spätes, technisches Wort. Davon abgesehen, sind alle vergleichbaren Wörter von fugare, nicht von fugere abgeleitet. Auch setzt man für das Wort ungern eine andere Bedeutung an als für regifugium. Als Flucht des Populus Romanus fassen die Begehung auch die ätiologischen Legenden (Varro L. L. 6, 18. Plut. Rom. 29. Cam. 33. Dion. Hal. 2, 56, 5. Macrob. 3, 2, 14). Fraglich bleibt, ob das Opfer am folgenden Tag, das von einer Vitulatio begleitet war (Piso b. Macrob. a.a.O.) damit in Zusammenhang stand, wie Piso will, oder ob das nur eine Kombination Pisos ist, weil auf eine Niederlage der Römer doch ein Sieg folgen mußte. Der rituelle Ruf nach dem Opfer (das ist vitulatio) kommt auch sonst vor und verhilft zu keiner Erklärung. Wissowa hat aus der Notiz der Fast. Amit. zu dem gleichen

daß in beiden Fällen Riten vollzogen wurden, die so gefährlich waren, daß die Teilnehmer eiligst sich in Sicherheit bringen mußten, etwa weil irgendwelche Mächte erschienen. Nur hilft das nicht weiter.

Nach dem Siege pflegt man nach alter Sitte die erbeuteten Waffen der Feinde dem Volcanus zu verbrennen. Seltener erscheint dafür Lua Mater.[1] Volcanus ist in Rom die zerstörende Gewalt des Feuers (Plaut. Epid. 673. Men. 330). Wieder zeigt sich, wie sehr man besorgt ist, feindliche Mächte, die an den Waffen haften könnten, völlig zu vernichten und sie nicht in die Siedlung hineinzubringen. Erbeutete Waffen sind bei anderen Völkern, wie den Griechen und Germanen, ein begehrter Besitz.

35. Volcanus. Am 23. August, in der Zeit, in der die sommerliche Trockenheit Brände besonders gefährlich macht, lag das Fest der Volcanalia; an ihm verbrannte man auf der area Volcani, die oberhalb des Comitium lag, dem Gott kleine lebende Fische, die im Tiber gefangen, aber nicht verkäuflich waren. Sie waren wohl ein Ersatzopfer, damit das Feuer anderes Leben schonte. In solchen Fällen von einer Ablösung früherer wertvollerer Opfer oder gar von Menschenopfern zu reden, ist verkehrt. Man hat nie etwas anderes dargebracht und sucht den Gott mit einer naiven List zu begütigen, indem man ihm an Stelle von Lebendigem, dessen Verlust empfindlich wäre, etwas darbietet, was eben noch als lebendig angesehen werden kann.[2] Wenn nach dem Zeugnis der Arvalfasten und des Kalenders von Antium noch Quirinus und Ops dabei Opfer erhalten, so ist der Gedanke deutlich, daß man in erster Linie die eingebrachte Ernte vor Brandgefahr zu schützen bestrebt ist (vgl. oben 72, 2). Nach der Überlieferung lagen die Kultstätten des Volcanus außerhalb der Stadt, weil man das in ihm verkörperte Feuer von ihr fernhalten möchte (Vitr. 1, 7, 1. Plut. Qu. Rom. 276 b). Das trifft auf den Tempel am Circus Flaminius zu, der wohl im 3. Jh. aus unbekanntem Anlaß errichtet ist (Liv. 24, 10, 9). Die area Volcani am Comitium müßte dann in eine Zeit zurückreichen, in der das Forum noch

Tage Feriae Iovi geschlossen, daß es ein Iuppiterfest war. Das ist keineswegs sicher, aber auch das wäre mehrdeutig, da Iuppiter sowohl Schlachtengott wie der Herr irgendwelcher Sühnezeremonien sein kann. Auch daß man sich gegenseitig mit dem Vornamen anrief, wenn es zu diesem Fest gehört (oben 106, 3), gibt keinen Aufschluß über die Natur der Begehung. Die seit Lobeck (Aglaophamus 677) oft gezogene Parallele mit den attischen Buphonien muß alles hypothetisch ergänzen, was den Vergleich erst möglich macht. Als Flucht vor Geistern faßt das Fest S. Eitrem, Festskrift til A. Torp 1913, 71 ff. Rose, Rom. Quest. 197. Anders W. F. Otto, Philol. 64, 1905, 185. Devoto, Atti Istit. Venet. 90, 1931, 1075 ff.

[1] Liv. 8, 10, 13. 23, 46, 5, 30, 6, 9. 41, 12, 6, vgl. 1, 37, 5, daraus Serv. Aen. 8, 562. Lua Mater erscheint Liv. 45, 33, 2. 8, 1, 6. Vgl. S. Reinach. Cultes, mythes et religions III 223 ff. H. J. Rose, Class. Rev. 36, 1922, 15. Wenn 167 in Amphipolis auch Mars und Minerva dabei genannt werden (Liv. 45, 33, 2), so macht sich griechischer Einfluß geltend.

[2] Varro L. L. 6, 20. Fest. 238 M. 345 L. Die dort erwähnten piscatorii ludi im Juni (vgl. Fest. 210. M. 318 L.) sind davon zu scheiden. Die Worte des Festus: quorum quaestus non in macellum pervenit, sed fere in aream Vulcani sollen nur begründen, weshalb der Praetor urbanus die Spiele ausrichtet. Der Text ist ungeschickt exzerpiert, denn niemand wird annehmen, daß die Fischer nur unverkäufliche Fische gefangen hätten. Zutreffend J. Le Gall, Recherches sur le culte du Tibre, Paris 1953, 49. Die Erwähnung einer piscina neben einem Altar des Vulcanus CIL XII 4338 (Narbo) könnte mit dem Fischopfer zusammenhängen. Eine volkskundliche Parallele dazu, daß man den Fischen, die man opfert, das Maul zunäht, bei Eitrem, Class. Rev. 36, 1922, 72.

außerhalb der Stadt lag, was möglich ist.[1] Dafür spricht, daß es offenbar kein Gebäude war, sondern, wie der Name sagt, ein Kultplatz. Auch in der Kaiserzeit lehrt die Weihung eines praefectus vigilum an ihn,[2] daß man fortfuhr, ihn als Urheber der Brände zu betrachten, der natürlich das Feuer auch besänftigen kann, worauf wahrscheinlich sein Beiname Mulciber zurückgeht.[3] Wir haben eine Weihung Volkano miti sive Mulcibero (CIL V 4295) und andere Volcano quieto (CIL VI 801. 802). Auf der letzten erscheint neben ihm Stata Mater, die auch allein verehrt wird (CIL VI 763) und in der die Kraft, die das Feuer eindämmt (vgl. Fest. 317 M. 411 L.), vorgestellt wird, wie das hemmungslose Anwachsen der Feuersbrunst als Maia Volcani.[4] Ebenso ist wahrscheinlich Quies zu erklären, die ein Heiligtum an der Via Labicana hatte (Liv. 4, 41, 8); sie ist Quies Volcani.

In Ostia ist Volcanus der Hauptgott; dort gibt es einen praetor und aedilis sacris Volcani faciundis, eine Magistratur ad sacra, neben der auch ein pontifex Volcani vorkommt.[5] In der Kaiserzeit war die Würde rein

[1] So Wissowa in Roschers Mythol. Lex. 6, 358. Die Inschrift einer von Augustus dort errichteten Statue Vulcans CIL VI 457. Vgl. noch Lugli, Roma antica, Il centro monumentale, 1946, 147.

[2] CIL VI 798. Wissowa, Myth. Lex. 6, 362 hat auf die Häufigkeit von Weihungen von Municipalbeamten hingewiesen und sie dadurch erklärt, daß ihnen die Aufgabe zufiel, für das Feuerlöschwesen zu sorgen. Als Metapher für das Feuer, bei dem man kocht, erscheint Vulcan nur CIL I[2] 364 (XI 7483. CLE 2) und Plaut. Aulul. 359, beidemal nach Analogie des Hephaistos.

[3] Walde-Hofmann, s. v. Der Name Volcanus selbst hat eine lautliche Entsprechung in Ϝέλχανος auf Kreta (Sittig, De Graecor. nomin. theophoris, 1911, 101. Cook, Zeus II 946. Nilsson, Minoan-Mycenaean Religion[2] 550). Wenn irgend ein Zusammenhang besteht (bestritten von Kretschmer, Glotta 28, 1932, 201 ff. Krahe, Satura für O. Weinreich, 1952, 63), so muß der Typus des Gottes sich völlig verändert haben. Es könnte sich nur um einen Gott der Mittelmeerkultur handeln, dem die italischen Einwanderer eine andere Bedeutung unterlegten. Für die Identität zuletzt M. Guarducci, Scritti in onore di B. Nogara 1937, 183. Da die Etrusker den entsprechenden Gott Seϑlans nannten, ist etruskische Vermittlung ausgeschlossen. Der Versuch von Altheim, Griech. Götter im alten Rom 172, trotzdem etr. Volca, Volceius zu vergleichen und ihn zu einer Geschlechtsgottheit zu machen, entbehrt jeder Grundlage. Noch weniger darf man die Erzeugung des Servius Tullius aus einem Funken dafür verwenden, der wirklich ein Funken und kein Gott war. Vgl. darüber Rose, Mnem. 53, 1925, 410.

[4] Befremdlich wegen der Zeit ist ein Opfer des Flamen Volcanalis am 1. Mai (Cincius b. Macrob. 1, 12, 18). Es müßte dem Schutz der Saaten gegen Feuersbrünste gegolten haben. Aber da es Cincius auf die Erklärung der Monatsnamen ankommt, besteht der Verdacht, daß es Maia allein galt und wie der ganze „Wachstumsmonat" sich auf das Wachsen des Getreides bezog. Von Vulcan wäre dann diese Maia zu lösen; diese Feminina können ja zu verschiedenen Götternamen treten (oben 56). Bestätigend tritt hinzu, daß die Fast. Ant. ein Opfer an Maia zum 15. Mai verzeichnen, das damit in Parallele zu dem an Ianus am 15. Januar tritt.

[5] Mommsen, Staatsr. III 777. Dessau, CIL XIV p. 4. L. Ross Taylor, The Cults of Ostia 14 ff. CIL XIV 3. 306. 341. 373. 376. 412. Suppl. 4625. Ädilen CIL XIV 351. 375 Suppl. 4553 usw. Ein Pontifex Volcani CIL XIV 72. 324. 352. Suppl. 4445. 4535. 4533. Thylander, Inscriptions du port d'Ostie, 1952, B 304. Epigraphica 2, 1940, 205, 8 usw. Der Pontifex eines einzelnen Gottes kommt erst seit der Kaiserzeit vor. Die singuläre Doppelung, daß sowohl der Aedil wie der Praetor Funktionen beim Kult desselben Gottes haben, erklärt sich wohl am einfachsten so, der daß Aedil zunächst der Aufseher des Tempels gewesen ist, wie in Tusculum und anfänglich auch in Rom (Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1934, 73 ff.), und daß neben ihm der Praetor als höchster Beamter der Gemeinde tätig war. Nach Einführung der Duumviratsverfassung in Ostia blieb die Stellung des Praetors ad sacra, während der Aedil weiter als Tempelaufseher verwandt wurde. Rosenberg (Staat d. Italiker 14) hat das übersehen, aber auch Mommsen (St.R. III 775 ff.) nimmt schwerlich mit Recht an, daß beide von vornherein nur sakrale Aufgaben hätten. Die Frage, ob der Praetor römischer Vogt oder gewählter Beam-

titular; sie konnte damals sogar von einem vierjährigen Kinde bekleidet werden (CIL XIV 306). Diese Stellung Vulcans erklärt sich daraus, daß der Hafen mit seinen Speichern, von denen die Brotversorgung Roms abhing, durch Feuer besonders gefährdet war. Noch Claudius hat aus diesem Grunde eine Kohorte vigiles in die Stadt gelegt (Suet. Claud. 25, 2). Nach dem Brande von Perusia im J. 43 wird Vulcan, dessen Tempel unversehrt geblieben war, der Hauptgott der Stadt (App. b. c. 5, 201).[1] Auch in Rom galt Volcanus weiterhin als Gott der Feuersbrünste. Unter Domitian wird, in Ausführung eines Gelübdes nach dem neronischen Brande, anscheinend in jeder Region der Stadt ein Altar errichtet und bestimmt, daß der Prätor der Region alljährlich an den Volcanalien darauf ein Opfer bringen soll; nur ist an die Stelle des alten Fischopfers jetzt ein Kalb und ein Eber getreten, bei denen nur noch die rötliche Farbe an alte magische Riten erinnert (CIL VI 30837 a–c). Das Fest blieb nach dem Zeugnis der Menologia rustica und des Philocalus noch lange populär.[2]

36. Neptunus und Tiber. Mit Volcanus ist der Bereich der kriegerischen Riten schon überschritten. Dem entgegengesetzten Element galten anscheinend die Neptunalia am 23. Juli, von dem wir nur die wenig bezeichnende Einzelheit hören, daß es ein Volksfest war, an dem man sich Laubhütten baute.[3] Es lag im Hochsommer in der Zeit der größten Dürre und sollte wohl ein Versiegen der Wasseradern abwenden, wenn auch die Beziehung des Neptunus zum Wasser nur aus der späteren Gleichung mit Poseidon und seiner Verbindung mit Salacia Neptuni (oben 55, 3) erschlossen ist.[4] Von zentraler Bedeutung für die Gemeinde war natürlich der Fluß, an dem die Stadt lag. Dennoch gibt es kein Fest des Tiber im ältesten Kalender. Mommsen hat es gewaltsam durch die Identifikation des Flusses mit Volturnus gewinnen wollen (oben 37, 5), was nicht mehr haltbar ist. Bedürfte es dafür noch eine Bestätigung, so wäre sie darin gegeben,

ter von Ostia war, wird davon nicht berührt.

[1] Wissowa in Roschers Myth. Lex. 6, 356 ff. T. Campanile, Bull. Comm. 42, 1914, 176 ff. Domaszewskis Hypothesen, A. Rel. W. 20, 1920, 79, sind mit den gesicherten Kulttatsachen der Volcanalia nicht zu vereinigen. Die Erklärung des Fischopfers bei Toutain, Rev. hist. rel. 103, 1931, 136, beruht auf Mißdeutung von Polyaen. 6, 24, vgl. Rose, JRomSt. 23, 1933, 58. Der Versuch von Carcopino, Virgile et Ostie, Mél. d'arch. et d'hist. 31, 1911, Ostia als den Mittelpunkt eines alten Kultverbandes zu erweisen, übersieht die staatsrechtliche Stellung von Ostia, das von Anfang an nie etwas anderes gewesen ist als römische Bürgerkolonie. Auf ein Heiligtum, das dort vor ihrer Gründung gelegen hätte, führt nichts. Seine Vermutung, den nur in Ostia vorkommenden sodales Arulenses (CIL XIV 341. 373. 432 Suppl. 4625. 4671) hätte der praetor ipso iure angehört, wird durch den Wortlaut von CIL XIV 341 hinfällig: praetori II sacra Volcani [fac. ei]demque sodale Arulen[si]. Die Hypothese, die aus Vulkan in Ostia einen Iuppiter machen möchte, verliert damit jede Stütze. Vgl. dagegen noch Rose a.a.O. 46 ff.

[2] In der Spätantike verschob es sich auf die Zeit des Frühlingsfeuers. Nilsson, A. Rel.W. 19, 1919, 107 = Opusc. I 269.

[3] CIL I² 323. Varro L. L. 6, 19. Fest. exc. 377 M. 465 L. Umbrae vocantur Neptunalibus casae frondeae pro tabernaculis. Vgl. Weinstock, RE 16, 2521 ff. Als Volksfest noch im 3. Jh. erwähnt, CLE 251 und im Feriale Duranum. Dagegen dürfte die Göttin Venilia (Varro L. L. 5, 72. August. civ. d. 7, 22) ihre Verbindung mit Neptun nur der varronischen Etymologie a venientibus undis verdanken und vielmehr mit der Familie der Venilii (Schulze, ZGLE 475) zusammenhängen (oben 58. W. F. Otto, Rh. Mus. 64, 1909, 458).

[4] Eine Bestätigung gibt die Etymologie, die in Neptunus die Feuchtigkeit, Nässe findet: Krahe, Satura f. O. Weinreich, 1952, 63.

daß der später auf der Tiberinsel errichtete Tempel des Tiber seinen Stiftungstag nicht an den Volturnalia, sondern am 8. Dezember hat (CIL I² p. 336). Offenbar rief man den Gott nur bei Dürre mit dem oben behandelten Gebet[1] und darauf oder auf ähnliche Begehungen beziehen sich die Erwähnungen des Tiber in den Akten der priesterlichen Kollegien. Cicero (nat. deor. 3, 52) bezeugt, daß er, wie andere Flüsse, in Gebeten der Augurn vorkam; da für die Salus der Gemeinde, für die zu sorgen ihre ursprüngliche Aufgabe war, der Wasserreichtum der Flüsse wesentlich war, versteht man das leicht. Die sakrale Benennung war Tiberinus (Serv. Aen. 8, 31), und er erhielt das Beiwort coluber, der Gekrümmte (Serv. auct. Aen. 8, 95) und serra (Serv. Aen. 8, 63), der an den Ufern sägt. Es zeigt sich also auch von dieser Seite, daß der Fluß unter seinem eigenen Namen einen Platz in alten Gebetsformeln gehabt hat.[2]

Die Bedeutung des Flusses für die Schiffahrt ist, wie man sieht, sekundär. Entsprechend ist auch die Rolle des Portunus als Gott des Tiberhafens nicht die älteste Funktion des Gottes. Er hat zwar in portu Tiberino einen Tempel (Varro L. L. 6, 19), aber er ist dazu erst durch eine Umdeutung geworden, als die alte Bedeutung von portus 'Tür' (XII Tab. 2, 3) verlorengegangen war. Das Fest der Portunalia am 17. August geht nach dem einzigen uns bekannten Ritus die Türen der Privathäuser an (oben 89).

37. Ianus. Im Gegensatz dazu scheint Ianus wirklich der Gott der Stadttore zu sein. Zu keiner Zeit gibt es irgendeine Spur, daß er im Privathause der Hüter der ianua gewesen wäre, der sein Name doch etymologisch verwandt ist; alle Bräuche, die an Eingang und Ausgang anknüpfen, nennen ihn nicht. Dafür ist der Ianus Geminus wohl zunächst das Tor nach dem Quirinal gewesen; der doppelte Durchgangsbogen führte vom Forum zum Argiletum.[3] Nach ihm ist der Hügel benannt, der den Zugang zu der in

[1] Vgl. S. 43. Enn. Ann. 54 V² bildet zunächst diesen Spruch nach, wie er öfter sakrale Formeln aufnimmt. Von ihm hängt Verg. Aen. 8, 72 ab. Dieses Verhältnis entzieht den weittragenden Kombinationen, die man auf die Verse gebaut hat, den Boden. Nüchtern urteilt J. Le Gall, Recherches sur le culte du Tibre (Publ. Inst. d'art et d'archéol. de l'univ. de Paris 2), 1953, 40 ff.

[2] Weihungen an ihn sind außerhalb Roms am Oberlauf erhalten. CIL XI 4644. 3057 (primus omnium aram Tiberino fecit). Diocletian nennt ihn sogar pater aquarum omnium als die Quelle aller Wasserleitungen in Rom (CIL VI 773). Eine griechische Weihung an ihn ist in Karthago gefunden, Cagnat-Merlin, Inscr. lat. d'Afrique 359 (etwa zu ergänzen ποταμ]ῷ Τιβερίνῳ [γαλη-]ναίῳ (?) θεῷ]. Er ist wohl auch in Attaleia mit der Bezeichnung ποταμῷ Τιβεριανῷ εὐχή gemeint, L. Robert, Hellenica 9, 1950, 50.

[3] So Deubner, RM 36/37, 1921/23, 14, mit Berufung auf die Bezeichnung als Ianus Quirinus. Sie ist allerdings erst seit augusteischer Zeit üblich (Mon. Ancyr. 2, 42. Hor. c. 4, 15, 9. Suet. Aug. 22. Messala b. Macrob. 1, 9, 16). Die einzige Ausnahme ist das Gesetz des Numa Fest. 187 M. 302 L. (aus Varro? vgl. unten § 68). Die Möglichkeit, daß die Quirinustheologie eine Umbenennung veranlaßt hat, ist also nicht auszuschließen. Zum Topographischen v. Gerkan, Rend. Accad. Napoli 21, 1941, 263 ff. G. Lugli, Roma Antica, il centro momentale 82 ff. mit Literatur. Als ein Tor in der Nähe des Palatin nennt den Ianus Geminus Varro L. L. 5, 165. Er ist auch der einzige voraugusteische Zeuge für die Schließung in historischer Zeit: institutum a Pompilio, ut scribit in Annalibus Piso, ut sit aperta semper, nisi cum bellum sit nusquam. Traditum est memoriae, Pompilio rege fuisse opertam et post Tito Manlio consule bello Carthaginiensi primo confecto et eodem anno apertam (danach Schol. Veron. Verg. Aen. 7, 607). Da der erste Punische Krieg 241 und nicht 235 zu Ende war, hat Varro oder vielmehr seine annalistische Quelle (vgl. Liv. 1, 19, 3) T. Manlius T. f. Torquatus cos. 235 mit

alter Zeit einzigen Brücke über den Tiber und damit zu einem Stadttor deckt und auf dem eine Besatzung liegt und die Fahne weht, wenn die Bürgerschaft zu Comitien zusammentritt (Mommsen, St.R. III 387, 4).[1] Etwas aufschlußreicher ist das Tigillum sororium. Es war ein oben durch einen Querbalken geschlossener Durchgang. Die Überlieferung gibt an, daß die beiden Seiten durch Altäre der Iuno Sororia und des Ianus Curiatius gebildet wurden.[2] Seit Rose den Zusammenhang zwischen sororiare und sororius erkannt hat (oben 97, 3), ist klar, daß das Tigillum sororium von einem bei der Pubertät vollzogenen rite de passage seinen Namen hat, der später völlig verschollen war.[3] Ianus ist damit in Verbindung gebracht, weil es ein Durchgang war. Sein Name Curiatius hängt damit zusammen, daß die Curien, solange sie noch eine praktisch wichtige Gliederung der Gemeinde waren, natürlich die nun erwachsenen Mitglieder in ihren Kreis aufnahmen, wie die Phratrien in Griechenland, wo dieser Akt ebenfalls mit religiösen Zeremonien verbunden ist. Die gens Horatia hatte mit diesen Riten nichts zu tun; sie ist nur durch die Kombination hereingezogen, die aus der pila Horatia und den Benennungen der Pfeiler eine Geschichte machte, als das Geschlecht der Horatier längst ausgestorben war. Zunächst haben die beiden Pfeiler die Namen der beiden Götter getragen; daher heißt dieser Bogen Ianus Iunonius (Macrob. 1, 15, 19; vgl. 9, 16); die Altäre sind

A. Manlius T. f. Torquatus cos. 241 verwechselt. Angeblicher Anlaß für die Wiederöffnung war der Abfall von Falerii, vgl. Polyb. 1, 65, 2. Piso bezeugt nur, daß der Bogen nach Weisung des Numa offen stand; die Schließung 241 nimmt Varro aber kaum aus anderer Quelle. Die Deutung als Friedenssymbol können wir nicht über Piso zurückverfolgen. Schließung und Wiederöffnung im J. 241 können in irgendwelchen Annalen gestanden haben, aber der Grund mag ein ganz anderer gewesen sein, z. B. bauliche Veränderungen. 241 war ein Censorenjahr. Als der Torbogen im Stadtbilde keine Aufgabe mehr zu erfüllen hatte, wunderte man sich, warum die Torflügel nie geschlossen waren, und Piso erfand auf dem Papier eine symbolische Begründung dafür, vielleicht angeregt durch Ennius (Ann. 266 V.[2]). Wäre der Gebrauch je wirklich geübt worden, so war zwischen 241 und 29 v. Chr. denn doch öfter Gelegenheit, den Bogen zu schließen, und wir würden davon hören.

[1] Auf Öffnen und Schließen des Tores gehen wohl die Beinamen Patulcius und Clusius (Ov. Fast. 1, 129. Macrob. 1, 9, 15. Serv. auct. Aen. 7, 610. Lyd. de mens. 4, 1). Man hat Patulcius sogar bei Varro L. L. 7, 26 in den Buchstaben adpatulacoemisse des Saliarliedes wiederfinden wollen, was natürlich fraglich bleibt. W. F. Otto hat mit vollem Recht eingewendet, daß man in einer alten Epiklese *Clausius erwarten sollte. Aber der Vulgarismus cluduntur ist schon Varro r. r. 3, 3, 5 fest überliefert und konnte jederzeit eindringen. Auf eine Verbindung des Ianus mit Clusium führt nichts.

[2] Schol. Bobb. Milon. p. 277 Orelli: constitutis duabus aris Iano Curiatio et Iunoni Sororiae superque eas iniecto tigillo. Dion. Hal. 3, 22, 7. Vgl. Liv. 1. 26, 13. Fest. 297 M. 396 L. Die Benennung tigillum sororium bezeugt noch Aurel. Vict. vir. ill. 4, 9. Die Novelle, die an dieses Monument und einen mit Waffen bedeckten Pfeiler anknüpft, der pila Horatia hieß, also ein von einem Horatier errichtetes Tropaion, kann hier auf sich beruhen bleiben. Münzer (RE IV 1831) hat mit Recht betont, daß es nie patrizische Curiatii gegeben hat, und daß dem Beinamen des Ianus Curiatius die Priorität vor dem angeblichen Geschlecht gebührt. Er gehört zunächst zu curiatus (lex, comitia curiata), das einen Akt bezeichnet, bei dem die Curiatcomitien mitwirken; Ianus Curiatius ist der dazugehörige Ianus. Vgl. H. J. Rose, Harv. Theol. Rev. 44, 1951, 169.

[3] Reiche Parallelen bei van Genepp, Les rites de passage, 1909. v. Domaszewski, Abh. röm. Rel. 222, hat angenommen, die Porta Triumphalis (Cic. Pis. 55 Cass. Dio 56, 42, 1 u. s.) hätte ursprünglich der Reinigung des Heeres bei dem Einzug gedient; J. Bridge, Class. Journ. 23, 1928, 610, hat diese Funktion dem Ianus Geminus zugewiesen. Beides ist möglich, aber von einer Verbindung von Ianus mit dem Triumph sagen die Quellen nichts.

später hinzugetreten, schon weil altrömische Altäre zu niedrig sind, um mit einem verbindenden Balken ein Torbogen zu heißen.

Damit ist erschöpft, was sich für die älteste uns erreichbare Zeit über Ianus ermitteln läßt. Die Vorschrift, ihn am Anfang jeden Gebets anzurufen,[1] entstammt erst der Pontifikalreligion, die den Anfang mit der symbolischen Ausdeutung des Gottes gemacht hat, in der sich in der Folgezeit die Theologen von Varro und Nigidius Figulus bis zu Praetextatus überbieten.[2] Sie glaubten seinen Namen auch im Saliarliede wiederzufinden, aber was von ihren Erklärungen auf uns gekommen ist, ist so befremdlich, daß man Vermutungen besser zurückhält.[3] Nicht sicher zu beantworten ist die Frage, was die Römer veranlaßt haben kann, den elften Monat des Jahres nach ihm zu benennen, wenn der Januar nach ihm heißt. Bezieht man das auf den Anfang des bürgerlichen Jahres, so ist man genötigt, die Benennung auf das Jahr 153 v. Chr. zu datieren, und das erzwingt weiter die Folgerung, daß ein früherer Name des Monats noch in dieser Zeit spurlos vergessen werden konnte. Das ist äußerst unwahrscheinlich. Eher kann man daran erinnern, daß das Fest der Divalia oder Angeronalia auf das Wintersolstitium am 21. Dezember fiel. An diesem Tage brachte man in der curia Acculeia an der Nordecke des Palatin der Diva Angerona ein Opfer. Mommsen (CIL I² 337) hat erkannt, daß die Göttin danach benannt ist, daß sie die Sonne wieder heraufführt.[4] Auch an dieser Stelle lag ein altes Tor (Varro, L. L. 5, 164). Dann könnte der Monat danach seinen Namen erhalten haben, daß er der „Eingang" zu einem neuen Sonnenlauf war. Die Sonne mußte beim Wiederaufstieg nach dem Wintertiefstand durch ein Tor hindurch, und danach erhielt

[1] Cic. nat. deor. 2, 67. Ov. Fast. 1, 171. Macrob. 1, 9, 3. 9. 16, 25. Arnob. 3, 29. Serv. Aen. 1, 292. Siehe unten § 70.

[2] Ausgezeichnet dargestellt von Fr. Börtzler, Janus und seine Deuter, Abh. u. Vorträge d. Bremer wissenschaftl. Gesellschaft 4, 1930, 103 ff., der auch über die Wertlosigkeit dieser Theoreme für den wirklichen Glauben richtig urteilt.

[3] Frg. 1 M. Varro L. L. 7, 27 divum †ēpta cante divum deo supplicate (-cante cod.) Die Beziehung auf Ianus gibt Macrob. 1, 9, 14. Es ist nicht erfreulich, daß man noch sagen muß, daß divum deo supplicate die Übersetzung Varros ist und kein Latein des 4. Jh. Steckt in dem korrupten ēpta patrem, wie Bergk vermutet hat, so war deivom Akkusativ und es bedeutete deum patrem, also nur dasselbe, wie Ianum patrem. Ein deum deus ist bei Valerius Soranus (frg. 4 M.) verständlich, aber nicht in einem altrömischen Gebet. Die zweite Stelle frg. 3 M. Varro L. L. 7, 26 duonus ceruses-dunusianusve ist hoffnungslos korrupt, und wenn die antiken Erklärer ein duonus cerus (was Cerrius lauten müßte, oben 56, 3) herauslasen, es auf Ianus bezogen und falsch mit bonus creator glossierten, so sollte man das auf sich beruhen lassen. Die Salier mögen den Hüter der Tore angerufen haben, dessen man doppelt bedurfte, wenn die Verteidiger im Felde waren. Vgl. noch Gianelli a. S. 136, 3 a. O. 223.

[4] Fast. Praenest. nach Mommsens Ergänzung: S]unt tamen[qui fieri id sacru]m aiunt ob an[num novum; mani]festum esse[enim principiu]m [a]nni novi. Varro L. L. 6, 23. Macrob. 1, 10, 7. Fest. exc. 17 M. 112 L. Macr. 3, 9, 4. Plin. n. h. 3, 65. Der Name Angeronalia, den die kaiserzeitlichen Kalender durch Divalia (von Diva Angerona) ersetzen, offenbar weil der Name Angerona ungebräuchlich geworden war, steht anscheinend CIL XIV 4547 in den Ostiafasten. Der Versuch von E. Fiesel, Language 11, 1935, 257, den Namen aus dem Etruskischen herzuleiten, hat Vetter, Glotta 28, 1940, 197 mit Recht abgewiesen. An-gerona: gero = colona: colo, Inter-cidona: caedo. Dagegen auch L. Deroy, Antiquité Classique 18, 1949, 93, und Wagenvoort, Mnem. 9, 1941, 215, der sie aber als Unterweltsgöttin deuten möchte. Plin. n. h. 3, 65 gibt an, ihr Kultbild wäre ore obligato obsignatoque gewesen; wie es wirklich aussah, läßt sich daraus nicht entnehmen; ein über das Kinn gezogener Schleier oder ein Kopftuch genügte. Vgl. noch Hubeaux, Antiquité Classique 13, 1945, 37. Lambrechts ebd. 45.

der Monat seinen Namen. In dem Jahr von 355 Tagen lag der Monatsbeginn ungefähr auf dem Wintersolstitium. Mit dem Sonnenlauf selbst hat Ianus nichts zu tun, da das Opfer nicht ihm gilt. Sein Name fehlt überhaupt im alten Festkalender, wie er auch keinen Flamen hat. Denn es ist verfehlt, in dem Rex diesen fehlenden Priester zu sehen; noch weniger darf man dafür seine Stellung an der Spitze des Priesterkollegiums anführen; sie folgt vielmehr daraus, daß er der König ist. Nur das Opfer an den Agonalia am 9. Januar galt wahrscheinlich ihm,[1] offenbar als dem Eponymen des Monats, wie Mars und Maia das gleiche Opfer im März und Mai dargebracht wird. Seine Lage schließt jede Beziehung auf den Ablauf des Monats aus. Erst ein moderner Irrtum hat ihm ein Opfer an allen Kalenden zugeschrieben, von dem die antiken Quellen nichts wissen.[2] Er ist immer im Torbogen verkörpert geblieben; die Benennung eines Bogens, in dessen Nähe die Stände der Wechsler lagen, als Ianus medius zeigt das am besten.[3] Eine Statue hat er erst viel später erhalten, als man längst einen doppelköpfigen bärtigen Hermes-Typ für die Darstellung seines Kopfes auf den Münzen gewohnt war. An der Behauptung, daß die Finger dieser späten Statue die Zahl der 365 Tage des Jahres (also des julianischen Jahres) darstellten, dürfte die Phantasie den größten Anteil gehabt haben.[4] Das Bild für seinen Tempel hatte Augustus aus Ägypten mitgebracht (Plin. n. h. 36, 28). Seine tatsächliche Verehrung steht in scharfem Gegensatz zu dem Eifer, mit dem sich die Theore-

[1] CIL I² 306. Die Steinkalender geben nur Agon( ), ebenso Varro, L. L. 6, 12. Fest. exc. 10 M. 104 L. Die Beziehung auf Ianus Ov. Fast. 1, 317 und Lyd. mens. 4, 1, der versehentlich den 5. des Monats statt a. d. V. id. setzt, wie Reitzenstein, Poimandres 274, erkannt hat. Gianelli, Riv. Filol. 52, 1924, 217, bezweifelt die Beziehung auf Ianus.

[2] Macrob. 1, 9, 16 zeigt, daß es eine Schlußfolgerung Varros daraus ist, daß Iuno an allen Kalenden ein Opfer erhält und daß Ianus Iunonius heißt, was sich auf das tigillum sororium bezieht (oben 133). Auch Lyd. mens. 4, 2 p. 65, 2 W. sagt nur, daß man an den Kalenden Kuchen darbrachte, und verbindet damit den uns unverständlichen Namen Popanon für Ianus. Ianus als custos anni ist ein Erzeugnis späterer Reflexion (Mart. 10, 28 u. s.).

[3] Cic. Phil. 6, 15. 7, 16. de off. 2, 87. Hor. Sat. 2, 3, 18. ep. 1, 1, 54 spielt Horaz mit der Benennung, was Ps.Acro z. d. Stelle mißverstanden hat.

[4] Plin. n. h. 34, 33. Macr. 1, 9, 10. Lyd. mens. 4, 1. Die Statue stand auf dem Nervaforum, war also der Ianus Quadrifrons. Die beiden letztgenannten präzisieren die Angabe dahin, daß die rechte Hand CCC bildete, die linke LXV, was immerhin sechs Striche sind (nach F. Münzer, Beitr. z. Quellenkritik des Plinius 311 aus Verrius Flaccus). Vom Künstlerischen abgesehen, dürfte das mit den fünf Fingern einer Hand schwierig darzustellen sein. In Griechenland gab es einen nur literarisch bekannten Apollon τετράχειρ in Sparta (Hes. v. κουρίδιον u. κυνακίας) und einen Hermes τρικέφαλος in Athen (Philochoros, Fr. gr. Hist. 328, 22 Jacoby). Darstellungen des doppelköpfigen Hermes stellt Marcadé, BCH 76, 1952, 596 ff. zusammen. Ein Hermes oder Apollon wird die doppelköpfige Statuette eines jugendlichen Gottes in Cortona sein, die Devoto (Stud. Etr. 7, 1943, 259) und Pettazoni (Stud. etr. 24, 1955, 579) als Ianus erklären. Abb. 15. Aber dem Schluß, daß jeder doppelköpfige Gott Ianus sein müßte, ist durch den Nachweis doppelköpfiger Apollon- und Hermesstatuen der Boden entzogen. Hier weist kein Attribut auf Ianus. Dagegen spricht die jugendliche Bildung und die Inschrift, die Culśans und nicht Ani nennt (CIE 437). Der auf dem Aes grave für das Libralas übliche Doppelkopf trägt noch den Petasos des Hermes (Sydenham, Coinage Rom. Rep. pl. 4, 8. 8, 44). Als Münztyp erscheint der Doppelkopf auch in Griechenland, z. B. in Lampsakos, Tenedos u. s. Er findet sich auch auf sizilischen Münzen aus Panormus Ende des 3. Jh., die kaum aus Rom abgeleitet sind (Hill, Coins of Ancient Sicily 208). Er ist überall Abbild der Doppelherme. Diesen griechischen Typ haben also die Römer übernommen. Der Gott des Tores erscheint auf den Münzen, weil die fremden Händler durch das Tor in die Stadt kommen, auch wohl der Handel sich zunächst an den Toren abspielt.

tiker um seine allegorische Deutung bemühen; wir haben aus Rom überhaupt keine Weihung an ihn, aus dem übrigen Italien nur eine einzige von zwei Nichtrömern aus Assisi.[1] Die sonstigen Weihungen stammen aus dem Donaugebiet oder aus Afrika.[2] In beiden Ländern wird der doppelköpfige Gott Benennung für einheimische Gottheiten sein. Es ist nur natürlich, daß in der befriedeten Großstadt Rom, die mit ihren Vorstädten über den Mauerring hinauswuchs, und bald auch im übrigen Italien der Schützer des Torbogens seine Bedeutung verlor. Er hatte keine Aufgabe mehr zu erfüllen, die den Menschen wichtig war.[3]

38. Sonstige Feste und Riten. Es bleibt eine Anzahl Feste der ältesten Ordnung, bei denen die Kritik der Nachrichten nur ergibt, daß man über sie schon im 1. Jh. nichts mehr wußte und daß wir daher auch nichts darüber wissen können. Am 11. und 15. Januar wurden die Carmentalia gefeiert (CIL I² p. 307). Die Göttin Carmentis[4] hatte einen eigenen Flamen (oben S. 37), was ebenso wie das zweitägige Fest für ihre Bedeutung in alter Zeit zeugt; vielleicht geht die auffällige Doppelung darauf zurück, daß die beiden alten Siedlungen auf dem Quirinal und Palatin gesonderte Feste feierten.[5] Die antiken Etymologien von carmen oder gar von carpentum lehren wie gewöhnlich nichts und ebensowenig die an diese Etymologien angeknüpften Geschichten. Meist wird sie (im Anschluß an carmen) als arkadische Nymphe und Mutter Evanders erklärt.[6] Varro, der diese Erklärung noch nicht kennt, deutet sie als Geburtsgöttin, indem er die Anrufungen der Göttin als Prorsa und Postverta auf die Lage des Kindes im Mutterleib bezog.[7] Hygin nennt

[1] CIL XI 5374 zwei Sklaven aram Ianipatri sua pec. fec. Alles übrige stammt aus Africa oder den Donauprovinzen. Mithin dürfte auch hier ein fremder Gott gemeint sein.

[2] CIL III 2969. 3158. Oest. Jh. Anz. 36, 1949, 47. CIL VIII 2608. 4576. 11797 (?).

[3] Beste Monographie B. R. Burchett, Janus in Roman Life and Cult, Diss. Pennsylvania 1918. W. F. Otto, Rh. Mus. 64, 549. Gianelli, Riv. Filol. 52, 1924, 210. Über O. Huth, Janus, Diss. Bonn 1932 (dazu ders., ARelW 32, 1935, 193) vgl. H. J. Rose, Gnomon 9, 1933, 329 ff. Die Inschrift CIL V 783 Iovi Diano hat nichts mit Ianus zu tun, da dessen Name nie mit Di- begann (vgl. Sommer, Handb. d. lat. Laut- und Formenlehre 217). Hor. sat. 2, 6, 20 Matutine pater seu Iane libentius audis hat Miss Burchett p. 20 wohl richtig als Scherz erklärt (vgl. Mart. 4, 8, 12). Auf der Inschrift aus Augsburg CIL III suppl. 14370 steht nur m]atutino und der ganze Name des Ianus ist ergänzt, ohne die Lücke zu füllen. Ob es sich hier um eine literarische Reminiszenz oder einen nichtrömischen Gott handelt, muß selbst dann unsicher bleiben, wenn die Ergänzung zutreffen sollte. Moderne Versuche, aus Ianus den Gott eines abstrakten Zeitbegriffs zu machen, erledigen sich dadurch, daß die alten Römer diesen Zeitbegriff nicht kannten (oben 64).

[4] Carmentis geben Varro L. L. 6, 12 und bei Gell. 16, 16, 4, Ovid, Vergil, Liv. 5, 47, 2. August. c. d. 4, 11. Tert. nat. 2, 11, 6. Carmenta gibt von den Lateinern nur Liv. 1, 7, 8. Hygin f. 277. Daß die offizielle Bezeichnung Carmentis war, lehrt am deutlichsten Solin 1, 13 habitaculum Carmentae ubi Carmentis nunc fanum est. Die Griechen haben Καρμέντη.

[5] So Inez G. Scott, TrPAmPhA 60, 1921, 228.

[6] Verg. Aen. 8, 336 u. Serv. dazu. Ov. Fast. 1, 465 ff. Dion. Hal. 1, 31. Plut. Rom. 21, 2. Qu. Rom. 278b. Serv. Aen. 8, 51.

[7] Varro b. Gell. 16, 16, 4. Ov. Fast. 1. 633. Tert. nat. 2, 11. 6. Hygin b. Macrob. 1, 7, 20. Postverta ist als Verbalkompositum sehr auffällig, obwohl die ältere Sprache gegenüber Komposita mit post- weniger zurückhaltend gewesen zu sein scheint als die klassische. Dafür ist die adverbiale Bedeutung von post überall fühlbar. Man müßte also ‚hinten drehen' als Bedeutung ansetzen. Die Notiz der Fasti Praenestini scheint die ätiologische Erklärung aus der Eroberung von Fidenae durch Romulus anzugehen (M. Marchetti, Bull. Comm. 41, 1913, 154). Das noch kenntliche Verbot von morticina ist zu allgemein, um etwas

dafür Antevorta und Postvorta, Ovid Porrima und Postverta. Offenbar gab es selbst über die Namen keine feste Überlieferung. Sie sind ohnehin vieldeutig und Varros Erklärung, wie meist, sprachlich bedenklich. Angesichts dieser Unsicherheit verzichtet man besser auf Hypothesen.

Nicht zu fassen ist für uns auch die alte Bedeutung der Saturnalia. Saturnus ist ein von den Etruskern übernommener Gott (G. Herbig, Philol. 74, 446 ff.), aber er selbst und sein Fest sind durch die aus Griechenland übernommenen Kronien verdunkelt; wieviel von den überlieferten Riten ihm ursprünglich gehörte, bleibt unklar. Vielleicht war er ein alter Bauerngott (unten § 84), aber über Vermutungen ist nicht hinauszukommen. Nur negativ läßt sich feststellen, daß die Auffassung des Sāturnus als Saatgott (zu sāta) unzulässig ist.

Das gleiche gilt von Furrina, der am 25. Juli die Furrinalia gefeiert wurden, und die einmal in Italien weitere Verbreitung hatte. Cicero (Quint. 3, 1, 4 bezeugt ein Heiligtum in der Nähe von Satricum. Aber Varro sagt selbst von ihr: nunc vix nomen notum paucis (L. L. 6, 19). Sie besaß einen Hain auf dem Ianiculum,[1] aber die bei den Ausgrabungen in der Villa Sciarra gemachten Funde reichen nicht über das Ende des 2. Jh. n. Chr. zurück, und die Verehrer der orientalischen Gottheiten, die sich damals dort angesiedelt hatten, scheinen zwar eine dunkle Erinnerung an die alte Herrin des Ortes gehabt zu haben, aber sie sprechen von Forrinae oder Nymphae Forrinae in der Mehrzahl (CIL VI 36802 cf. 422. 10200). Über die Vorstellungen, die sich mit der Göttin verbanden, erhalten wir ebensowenig Auskunft wie über Falacer (oben 37) oder Murcia, die eine Kultstätte innerhalb des späteren Circus hatte.[2] Das gleiche gilt von Vica Pota, deren Heiligtum am Abhang der Velia lag.[3]

Dem ältesten Götterkreis gehört wohl auch Anna Perenna an, der man am 15. März am ersten Meilenstein der Via Flaminia ein Fest feierte. Es ist, wie alle an den Kalenden und Iden liegenden Feste, in den Steinkalen-

zu lehren. Die Interpretation der Münzen, auf die Pettazoni, Stud. Mat. 1941, 1 ff. (wiederabgedruckt in Essays on the history of rel. Leiden 1954) seine Deutung der Carmentis als Mondgöttin stützen möchte, ist ganz unsicher. Serv. auct. Aen. 1, 720 gibt Postvota als Epitheton der Venus; das Wort hat mit Postvorta nichts zu tun, verdient aber das Kreuz nicht, das die Harvardeditoren dazugesetzt haben; es ist die Venus, der man nach Gewährung des Wunsches opfert.

[1] S. M. Savage, Mem. Amer. Acad. Rome Acad. Rome 17, 1940, 35. Plut. C. Gracch. 17, der das Wort mit Ἐρινύες wiedergibt, wie Cic. nat. deor. 3, 46. Das lateinische Wort hat Aurel. Vict. vir. ill. 65, 5. Cf. CIL I² 323. Eitrem, Gracchus und die Furien, Philol. 78, 1923, 183 ff.

[2] Die Stelle hieß ad Murciae Varro L. L. 5, 154. Fest. exc. 148 M. 267 L. Liv. 1, 33, 5. Serv. auct. Aen. 8, 433 Cf. Fest. 344 M. 433 L. Tert. spect. 8, 6. Aug. c. d. 4, 16. Die vallis Murcia als Bezeichnung für den Circus kennen noch Symm. Rel. 9, 6. Claud. cons. Stilich. 2, 404. Apul. met. 6, 8, 2. Elog. CIL I² 189, 5. Nur für den Ort war der Name lebendig geblieben; die Etymologien lehren nichts, noch weniger die daraus gewonnene Gleichsetzung mit Venus (Varro a.a.O. Plin. n.h. 15, 21. Tert. spect. 8, 6). W. Schulze, ZGLE 103, 1, vergleicht das Cognomen Murcus, also einen Spitznamen. Über eine vermeintliche Darstellung des sacellum Platner-Ashby, Topogr. Dict. 348. Ganz verwirrt Serv. auct. Aen. 8, 636.

[3] Liv. 2, 7, 12. Plut. Popl. 10, 8. Cic. de leg. 2, 28. Sen. Apoc. 9, 4. Arnob. 3, 25 ist Potua überliefert, Ascon. in Pis. 52 setzt für ihren Namen Victoria, was auf der Etymologie a vincendo beruht. Eine diskutable Deutung des Namens gibt es nicht. Vergleichen könnte man Veica Noriceia (CIL I² 2217), wenn der Fundort in Kärnten nicht illyrische Herkunft nahelegte.

dern nicht verzeichnet, nur die Fasti Vaticani, Farnesini und Antiates notieren den Namen in kleiner Schrift (CIL I² 311). Die Angabe des Macrobius, daß man ihr opferte ut annare perennareque commode liceat (1, 12, 6), könnte an sich aus dem Namen gewonnen sein, um so mehr, als sie nicht den Wortlaut des Gebets gibt. Aber dazu paßt, daß Ovid, der mit belustigtem Abstand das Volksfest des Tages schildert, berichtet, daß man so viel Becher Wein trank, als man Jahre zu leben wünschte (Fast. 3, 351). Ein solcher Brauch knüpft sich am ehesten an Jahresfeste, und die Lage im ersten Monat des Jahres paßt dazu. Auch apotropäische, obszöne Reden (Ov. Fast. 675) würden sich einfügen. Befremdlich bleibt die Lokalisierung einer solchen Göttin in einem Hain, wenn er nicht wieder staatliche Fixierung eines zunächst in jedem Privathause gefeierten Festes ist: publice et privatim ad Annam Perennam sacrificatum itur sagt Macrobius (a.a.O.). Es gab einen Mimus des Laberius, der ihren Namen trug (p. 339 R³.), und seine Fabel wird in einer der Erzählungen stecken, die Ovid zur Erklärung des Namens zur Auswahl stellt, am ehesten in dem Schwank 677 ff., der ein Komödienmotiv benutzt. Aber die Fragmente reichen nicht zur Identifizierung aus, und religionsgeschichtlich würde das Ergebnis nichts lehren. Varro (Men. 506) sagt Anna ac Perenna, faßt die beiden Namen also als Bezeichnungen zweier verschiedener Gottheiten auf. Beides zeigt, daß die Göttin im 1. Jh. v. Chr. so völlig vergessen war, daß man mit ihrem Namen beliebig spielen konnte.[1]

Eine für uns nicht mehr faßbare Ortsgottheit scheint Libitina gewesen zu sein. Der Name ist mit einem adjektivischen Suffix gebildet, wie die oben (111) behandelten. Dazu stimmt, daß ein Hain in Rom lucus Lubitina (CIL VI 9974) oder Libitina (CIL VI 10022) hieß (Schulze, ZGLE 480, 9). Offenbar ist sie zunächst die Gottheit dieses Haines gewesen. Weshalb sich an ihn das römische Begräbniswesen angeschlossen hat und deshalb später

[1] Bedenken gegen die im Text gegebene Deutung von Mommsen und Wissowa äußert W. F. Otto, W. St. 34, 1912, 325. Vgl. dagegen Rohde, Kultsatzungen d. röm. Pontifices 149, 2. Es ist zuzugeben, daß sowohl die von Macrobius gegebene Ableitung wie der erwähnte Festbrauch aus der Etymologie des Namens entwickelt sein könnte; aber es müßte dann zweimal geschehen sein, denn die Gelehrsamkeit Varros und des Verrius Flaccus drang nicht in die Kreise, von denen Ovid das Trinken von Wein zur Verlängerung des Lebens berichtet. Die Grammatiker erwähnen diesen Festbrauch nicht zur Stütze ihrer Etymologie. Die vielerörterten Verse Martial. 4, 64, 16 et quod virgineo cruore gaudet Annae pomiferum nemus Perennae haben H. Schenkl, R. M. 21, 1906, 211, und H. J. Rose, Class. Rev. 28, 1924, 64, wohl richtig auf einen superstitiösen Akt bezogen, der einmal in dem Hain am Ende des 1. Jh. n. Chr. vorgenommen wurde und die Beseitigung von Raupen durch die magische Wirkung des Menstrualblutes bezweckte. Colum. 10, 357 ff. gibt das Mittel ganz ernsthaft an, und so kann man es der domitianischen Zeit wohl zutrauen. Die Versuche, die aqua Virgo in die Martialverse hineinzubringen (zuletzt Alton, Class. Rev. a.a.O. 111), befriedigen nicht. Dann hat aber der Ritus mit dem Fest keinen Zusammenhang. – Gibt man die Verbindung mit annus auf, so bleibt ein Lallname, der ebensogut kleinasiatisch wie semitisch sein kann (Kretschmer, Einleit. i. d. Gesch. d. griech. Sprache 344), aber auch bei den Italikern vorkommt (Kretschmer a.a.O. 356, 3). Per-enna bleibt dabei unerklärt und muß von Anna getrennt werden, was unwahrscheinlich ist. Gegen Altheim, Terra Mater 91 ff., vgl. Rose, J. Rom. St. 21, 1931, 138. Die auf spätkaiserzeitlichen Inschriften in Buscemi auf Sizilien neben Παῖδες vorkommende Ἄννα (SGDI 5229. 5256–58. Not. Scav. 1920, 328) wird eine Mutter neben ihren Kindern sein. Für eine Verbindung mit Anna Perenna (M. Guarducci, Stud. Mat. 12, 1936, 328) fehlt jeder Anhalt.

eine Abgabe für jeden Todesfall an die Kasse des Tempels zu zahlen war (Piso b. Dion. Hal. 4, 15, 5), ist unbekannt. Eine rein räumliche Nachbarschaft kann dazu ebensogut geführt haben, wie eine wesensmäßige Beziehung der Göttin zu den Toten. Die spätere Dichtung braucht den Namen metonymisch für den Tod.

Einen Altar besaß auch Laverna am Aventin (Varro L. L. 5, 163); ihre Verehrung in alter Zeit bezeugt die Schale, die ihren Namen trägt (CIL I² 446). Da er, wie die magistri Laverneis (CIL I² 1793) zeigen, auch als Ortsname wiederkehrt (vgl. Plut. Sull. 6. Schulze a.a.O.), mag auch sie anfangs eine Ortsgottheit gewesen sein. Auf welchem Wege sie zur Gottheit der Diebe geworden ist, die als Laverniones bezeichnet werden, entzieht sich der Feststellung. Es ist an sich gut möglich, daß der von Festus[1] angegebene Grund zutrifft, daß der Hain in irgendeiner Zeit Unterschlupf der Diebe gewesen ist. Für das erst aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts bezeugte Ritual, daß man ihr die Trankspende mit der linken Hand ausgoß, ist die Verbindung gerade mit Laverna unsicher.[2]

Auf dem Palatin ist ein Votivcippus mit der Aufschrift Anabestas gefunden (CIL I² 969); er stammt nach Lommatzsch aus claudischer Zeit und ist wohl ein Zeugnis für die archaisierenden Neigungen des Kaisers, wie die gleichzeitige Weihung Remureine (oben 112). Für uns ist der Name unerklärlich. Auf dem Ianiculum lag ein Heiligtum der Divae Corniscae (Fest. exc. 64 M. 170 L.). Dort ist unter S. Pietro in Montorio eine Weihung an sie aus alter Zeit gefunden.[3] Die antike Etymologie, die den Namen mit cornix zusammenbringt, ist diesmal einwandfrei, und eine Bestätigung scheint eine Weihung Coronicei bald nach dem Hannibalkrieg (CIL I²2, 976) zu geben, die wohl als Cornici (mit Anaptyxis) zu verstehen ist. Bei der Bedeutung der Krähe für die Auspizien (Plaut. Asin. 260. Cic. Div. 1, 85. Phaedr. 3, 18, 12) muß man in ihnen die Macht sehen, die einem günstigen Vorzeichen innewohnt. Der Singular der zweiten Inschrift zeigt, daß sie unmittelbar einem günstigen Vogel galt, für dessen Wirkung sie den Dank abstattet. Noch im 2. Jh. v. Chr. war die Neigung, eine einzelne Manifestation göttlicher Macht isoliert zu verehren, lebendig.

[1] Fest. exc. 117 M. 142 f. L. Laverniones fures antiqui dicebant, quod sub tutela deae Lavernae essent, in cuius luco obscuro abditoque solitos furta praedamque inter se luere. Der Hain muß vor der Porta Lavernalis gelegen haben, die Varro L. L. 5, 163 und Fest. a.a.O. erwähnen. Das würde zu der Erklärung des Verrius Flaccus passen. Die Erwähnungen in der Literatur knüpfen an diese volkstümliche Benennung der Diebe an: Plaut. Aulul. 445. Frivol. frg. 3 Leo. Lucil. frg. 549 Marx. Hor. epist. 1, 16, 16 u. ö. Vgl. Wissowa, Myth. Lex. s. v. Laverna. Zu der Lage des Hains Platner-Ashby, Topogr. Diction. 409.

[2] Septimius Serenus frg. 6 Morel: Inferis manu sinistra immolamus pocula/ laeva quae vides Lavernae, Palladis sunt dextera. Die zugefügten Götternamen sind zunächst stilistische Individualisierung. Sie bezeugen nicht, daß Septimius Serenus den Ritus gerade bei Laverna selbst beobachtet hatte, sondern nur, daß er ihren Namen als Göttin des nächtlichen Dunkels aus der Literatur kannte. Servius (Aen. 6, 244) gibt noch an, daß man den Unterirdischen mit nach oben gewandten Handrücken spendete. Amelung (Dissert. Pontif. Accad. II 9,129) hat den Ritus als solchen auf den Denkmälern nachgewiesen. Daß er je im Kult der Laverna wirklich geübt worden wäre, folgt aus dieser Bezeugung nicht.

[3] CIL I²2, 975. Vgl. S. M. Savage, The cults of ancient Trastevere, Memoirs Americ. Academy of Rome 17, 1940, 40.

Unklar bleiben auch eine Anzahl von Riten, die in alte Zeit zurückgehen, aber später vergessen oder umgedeutet waren. Zu ihnen gehört das Augurium salutis. Nach dem oben (67 ff.) Dargelegten erschließt man, daß der ursprüngliche Sinn die Bitte um Mehrung der salus p. R. war.[1] Wir hören davon ausführlicher zuerst in Ciceros Konsulatsjahr.[2] Damals soll Appius Claudius als Augur dem Cicero gemeldet haben, ein Bürgerkrieg stünde bevor, weil das Augurium salutis zu Zweifeln Anlaß gab (Cic. div. 1, 105). Ein vaticinium ex eventu braucht die Mitteilung nach der damaligen Lage nicht gewesen zu sein, aber man sieht auch nicht, welche politischen Zwecke Appius mit ihr verfolgt haben könnte, da die Umtriebe Catilinas ein offenes Geheimnis waren.[3] Cassius Dio (37, 24, 2) berichtet, es wäre eine Frage gewesen, ob man um salus bitten dürfe, was klärlich die dieser Zeit allein geläufige Bedeutung von augurium mit dem alten Ritus kombiniert. Das augurium durfte nur stattfinden, wenn kein Heer ausrückte oder eine Schlacht lieferte (Cass. Dio a.a.O.). Wir hören erst wieder davon im J. 29 bei Gelegenheit der Schließung des Ianusbogens durch Augustus (Cass. Dio 51, 20, 4. Suet. Aug. 31, 4). Fasten des augurium haben gelehrt, daß es dann in den Jahren 3 und 13 n. Chr. als augurium maximum quo salus p. R. petitur, 1, 2. 8, 12, 17 n. Chr. als bloßes augurium vollzogen ist (CIL VI 36841), und dazu stimmt ungefähr, daß Tacitus zum J. 49 erzählt, es wäre nach einer Unterbrechung von 25 Jahren damals erneut dargebracht (ann. 12, 23). Zu dieser jungen Tradition steht es im Gegensatz, daß die dabei gesprochene Formel von praetores maiores und minores sprach (Fest. 161 M. 277 L.); sie setzt also noch die alte Bezeichnung praetor für den Konsul voraus, da zwischen den späteren Praetoren ein Rangunterschied im imperium nicht bestand. Die Annalen verzeichnen diesen Ritus niemals; ob die precatio maxima (oben 67, 1) etwas damit zu tun hat, wissen wir nicht. Die Intervalle erklären sich wohl daraus, daß Frieden sein mußte, wenn das augurium maximum vollzogen wurde. Man versteht leicht, daß der alte magische Ritus in Ver-

[1] Serv. auct. Aen. 3, 265 per speciem auguralem quae invocatio dicitur, nonnulli dictum putant. invocatio autem est precatio, ut avertantur mala cuius rei causa id sacrificium augurale peragitur. Hier liegt noch die alte Bedeutung von Augurium vor. Nicht zu entscheiden ist, ob zu dieser Form des Augurium Serv. auct. Aen. 3, 89 gehört: est species ista augurii quae legum dictio appellatur; legum dictio autem est, cum condicio ipsius augurii certa nuncupatione verborum dicitur. An sich ist eine genaue Begrenzung hier, wie beim Votum, durchaus in der römischen Weise. Aber Liv. 1, 18, 9 bezieht die offenbar dazugehörige Formel uti tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines quos feci auf die Inauguration des Numa. In dieser Form ist das apokryph, da die inauguratio nur beim Priester stattfindet und dort die Mehrung seiner magischen Macht bezweckt. Aber das Verbum adclarare stammt aus alten Formeln, und wenn es in diesen Zusammenhang gehört, lehrt es, daß es sich bereits um Vorzeichen handelte.

[2] J. Liegle, Herm. 77, 1942, 916, möchte ein augurium salutis für das Jahr 160 v. Chr. aus Plut. Aem. 39 folgern, weil Aemilius Paullus augur gewesen ist (CIL VI 1304. XI 1829). Aber die Beziehung einer ἀναγκαία τις ἱερουργία bei Plutarch auf das augurium ist ganz willkürlich.

[3] An sich wäre dem Appius, der sich mit Totenbeschwörungen abgab und auch sonst eifrig um Orakel und Vorzeichen bemüht war (vgl. Münzer, RE 3, 2849, 297, unten § 103), zuzutrauen, daß er diese Dinge ernst nahm. Aber das Auftauchen des verschollenen Ritus gerade in Ciceros Konsulatsjahr und bei Cicero selbst legt den Verdacht nahe, daß die letzte Quelle sein Epos de consulatu gewesen ist; dergleichen gehörte zu den üblichen Versatzstücken der historischen Epik. Dio kann indirekt von Cicero abhängen.

gessenheit geriet. An seine Stelle trat die eindrucksvolle Zeremonie der von den Konsuln alljährlich beim Amtsantritt dargebrachten Gelübde auf dem Kapitol im Tempel des Iuppiter O. M., die zu Beginn des nächsten Jahres eingelöst werden (Mommsen, StR I 594 f.). Auch in ihr drückt sich aus, daß Iuppiter nun zum eigentlichen Schutzgott der Gemeinde geworden ist.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Zeremonie der priesterlichen inauguratio, die ein hohes Alter gehabt haben muß. Nach der allgemeinen Bedeutung des Wortstammes erschließt man, daß es ursprünglich Machtübertragung gewesen ist. Sie findet sich nur bei den Flamines und dem Rex sacrorum sowie bei den Augurn selbst, dagegen nicht bei den Pontifices; noch weniger natürlich kann davon bei den Priesterschaften die Rede sein, die lediglich repräsentativ bestimmte Akte vollziehen, in denen anfangs die ganze Gemeinde oder eine private Gruppe auftrat, wie die Vestalinnen, die Arvalen und die Salier. Offenbar handelt es sich zunächst darum, die Macht, die dem weihenden Augur innewohnt, auf den sein Amt neu antretenden Priester zu übertragen. Die dabei gesprochenen Formeln waren nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Festus[1] geheim und wurden nur mündlich dem Nachfolger überliefert. Schon daraus ergibt sich, daß die bei Livius (1, 18) für die Inauguration des Numa überlieferte Formel nicht authentisch sein kann; außerdem zeigt der Wortlaut uti certa nobis signa adclarassis, daß es sich nach seiner Meinung um das Einholen von Vorzeichen handelt, also um die spätere Funktion der Augurn.[2] Alt mag die äußere Form des Ritus sein; der Inaugurierende steht zur linken Seite des neuen Priesters und berührt sein Haupt mit der rechten Hand. Genau wie der auctor des civilen und Staatsrechts ein „Mehrer“ ist, der die rechtliche Macht zu einer Erklärung oder einem Beschluß verstärkt, indem er seine eigene dazutut, verleiht hier der Augur die seine dem sein Amt antretenden Priester.[3]

39. Mundus. Zu den umstrittensten Bräuchen der römischen Religion gehören die Tage, an denen mundus patet. Es waren der 24. August, der 5. Oktober und der 8. November.[4] Die Tage galten nach Varro für ungeeignet für Aushebung und Auszug des Heeres, für eine Schlacht, für die Abfahrt eines Schiffes und für Hochzeiten. Cato berichtet (Fest. 154 M. 273 L.), daß der mundus eine Grube war, die wie ein Abbild der Welt aussah, ut ex is qui intravere cognoscere potui; selber hatte er das also nicht verifiziert.[5] Plutarch

[1] Fest. exc. 16 M. 110 L. Arcani sermonis significatio trahitur ... a genere sacrificii quod in arce fit ab auguribus, adeo remotum a notitia vulgari ut ne litteris quidem mandetur sed per memoriam successorum celebretur.

[2] H. J. Rose, JRS 13, 1923/25, 82 ff.

[3] Bezeugt ist die inauguratio für den rex sacrorum (Liv. 27, 36, 5. 40, 42, 8), den Flamen Dialis (Gai. 1, 130. 3, 114. Ulp. reg. 10, 5. Liv. 27, 8, 4. 41, 27, 7), Flamen Martialis (Liv. 29, 38, 6. 45, 15, 10. Macrob. 3, 13, 11), Flamen Quirinalis (Liv. 37, 47, 8) und die Augurn (Liv. 27, 36, 5. 30, 26, 10. 33, 44, 3. Cic. Brut. 1. Suet. Calig. 12, 1). Natürlich steht der Flamen Divi Iulii hier wie sonst den älteren Flamines gleich (Cic. Phil. 2, 110). Dion. Hal. 2, 22, 3, der von einer Vogelschau für die Pontifices redet, ist im Irrtum. Für die sog. Flamines minores fehlen Belege, weil sie überhaupt im Staatskult keine Rolle mehr spielen.

[4] Fest. 142 M. 261 L. 154 M. 273 L. Macrob. 1, 16, 17 ff.

[5] Das Catozitat reicht nur so weit wie die Paraphrase des Textes. Der folgende Satz ist Fortsetzung des Referats aus Ateius Capito; das zeigt die Verweisung his diebus qui supra scripti sunt.

verwechselt diesen mundus mit der von Romulus angeblich angelegten Baugrube (Rom. 11, 2), in die man Erdschollen warf. Von einer Baugrube spricht auch Ovid (Fast. 4, 821), der aber von dem Namen mundus für diese nichts weiß. Als Lage gibt Plutarch das Comitium an,[1] was sich auf den wirklichen mundus beziehen kann, da man eine Baugrube des Romulus eher auf dem Palatin erwarten würde. Varro (Macrob. 1, 16, 18) fügt hinzu: mundus cum patet, deorum tristium atque inferum quasi ianua patet. Bei Ateius Capito (Fest. 154 M. 273 L.), der Varros Charakterisierung des Tages als Unheilstag übernimmt, ist daraus geworden, daß ein unterer Teil des mundus veluti consecrata dis Manibus außer an diesen drei Tagen geschlossen gehalten wird. Damit ist, bis auf eine noch zu besprechende Festusstelle, das antike Material erschöpft. Zunächst muß mit allem Nachdruck festgestellt werden, daß die Charakteristik der Tage als unheilbedeutend nicht dem alten Kalender entspricht; der 5. Oktober und 8. November sind einhellig als dies comitiales überliefert, für den 28. August schwankt die Notierung, während die übrigen C bieten, haben Fast. Maff. Vat. die Bezeichnung NP, die Pighiani NF (CIL I² p. 293). Es ist der Tag, an dem 29 v. Chr. der Altar der Victoria in der Curie geweiht wurde; damals hinderte also die unglückliche Bedeutung des Tages für kriegerische Unternehmungen nicht, obwohl man denken sollte, daß sie gerade für Victoria ins Gewicht fiele. Auch daß zwei der Tage auf gerade Monatsdaten fallen, wie sonst von römischen Festen nur die Equirria und die Argeerprozession, ist bemerkenswert. Vor allem aber sagen weder Varro noch Ateius Capito etwas davon, daß an diesen Tagen die Geister der Toten oder der Unterwelt wirklich zu den Menschen kämen; das tun sie vielmehr an den Lemuralia und Parentalia, obwohl dann der mundus geschlossen ist. Ferner weiß die gesamte Überlieferung nichts von irgendeiner Zeremonie für die Manen an diesen Tagen zu berichten. All das ist Grund genug, die Verbindung des Mundus mit den Manen zu der Ausdeutung zu rechnen, die die antiken Gelehrten einer für sie unverständlichen Institution gaben. Sie lag ihnen nahe, da die Bedeutung der Grube im Totenkult ihnen aus der homerischen Nekyia geläufig war.[2] Es bleibt also nur, daß es eine Grube gab, die an gewissen Tagen geöffnet wurde, und daß für diese Tage ein Tabu galt. Angesichts dieser Sachlage gewinnt eine leider verstümmelte Festusglosse Bedeutung, von der nur erhalten ist: ... Cereris qui mundus appellatur (142 M. 261 L.). Der Zusammenhang zwischen Ceres und dem mundus wird bestätigt durch eine Inschrift aus Capua, die eine sacerdos Cerialis mundalis erwähnt (CIL X 3926). Bezieht man den mundus

[1] Von einer Lage des Mundus auf dem Palatin ist erst in moderner Literatur die Rede, ebenso von einer Verwechslung der Roma Quadrata mit dem runden Mundus. So noch W. Kroll, Festschrift f. Kretschmer, 1926, 120 ff. Täubler, RM 41, 1926, 212 ff. Deubner, Herm. 68, 1933, 276 ff., der bei Ov. Fast. 4, 819 ff. Kontamination mit dem Terminusopfer annimmt. Geschieden sind die beiden bei Rose, Stud. Mat. 7, 1931, 115 ff. Y. Hedlund, Eranos 31, 1933, 53 ff. Die Reste einer gewölbten Kammer auf dem Palatin (Platner-Ashby p. 347) haben nach Rose und Hedlund nichts mit dem mundus zu tun; es handelt sich wohl um ein Pozzograb. Verwechslungen wie im Falle des mundus begegnen bei Plutarch auch sonst, vgl. oben 106, 2 über Regifugium und Nonae Caprotinae.

[2] Die sog. Mundi, die man anderwärts hat nachweisen wollen, sind Zisternen, in Marzabotto gab es deren etwa 40, auch der mundus von Orvieto ist so zu erklären, da er gemauert ist, was eine Opfergrube ausschließt. L. Banti, Stud. Etr. 17, 1943, 200.

auf eine Getreidegrube,[1] wie sie bei Consus bekannt ist (oben 72), so lassen sich auch die Tage erklären: der Termin im August liegt in der Nähe der Consualia, im Anfang Oktober soll man nach Columella mit der Aussaat des Winterweizens beginnen (Colum. 11, 74), im November beginnt die Aussaat der übrigen Früchte. Daß man vermied, Heer oder Flotte aufzubieten, wenn die Bauern auf dem Felde beschäftigt waren, hatte zunächst praktische Gründe; die Feldzüge sind in alter Zeit ohnehin Frühjahrsfeldzüge wie bei den Spartanern des 6. Jh. Auch für Hochzeitsfeste hatte man dann keine Zeit. In der Spiegelung durch pontifikale Kasuistik mochte eine solche Regel dann so aussehen wie bei Varro. Damit sind keineswegs alle Schwierigkeiten beseitigt. Im alten Kalender fehlt jede Spur dieser Tage, und die Consualia sind in gewissen Grenzen eine Dublette dazu. Das spricht dafür, daß hier ein profaner Vorgang erst später mit religiösen Vorstellungen in Verbindung gebracht wurde, als er seine reale Bedeutung eingebüßt hatte. Als die Korngruben leer waren, weil man das Getreide in Speichern aufbewahrte, mußte sich die Erinnerung an den ursprünglichen Sinn verlieren. Jedenfalls trägt die Deutung, die Varro vorbringt, die Hypothesen nicht, die in neuerer Zeit darauf gebaut sind; noch weniger darf man den Irrtum Plutarchs hereinziehen, der damit die angebliche Baugrube bei Gründung Roms vermengt, schon weil eine solche nicht regelmäßig geöffnet wird.

40. Fornacalia. Eine ähnliche Zwischenstellung zwischen ländlichen und städtischen Begehungen hat auch das Fest der Fornacalia im Februar. Es waren feriae conceptivae, die durch den Curio Maximus angesagt wurden und in den Curien stattfanden (Ov. Fast. 2, 519). An den Öfen, in denen man den Spelt röstete, wurde ein Opfer gebracht (Fest. exc. 93 M. 212 L.), es sind farris torrendi feriae (Plin. n. h. 18, 8). Offenbar spiegelt die Gliederung nach Curien eine alte Siedlungsgemeinschaft wider, in der die einzelnen Gruppen gemeinsam den gleichen Backofen benutzten und nach Beendigung des Dörrens opferten. Als die Curienordnung verfiel, setzte man den 17. Februar für die Römer fest, die ihre Curie nicht mehr kannten (Plut. Quaest. Rom. 285 d. Ov. a.a.O. 531. Varro L. L. 6, 13. Fest. 254 M. 361 L. 317 M. 412 L.). Deshalb hatte der Volksmund den Tag Stultorum Feriae benannt. Das Fest wurde also immer noch von allen Römern gefeiert (Fest. 253 M. 357 L.), obwohl sein Anlaß durch die veränderte Getreidebereitung weggefallen war. Eine daraus erschlossene Göttin Fornax ist spätere Konstruktion und beweist nur, daß das Fest an keinen der großen Götter angeschlossen war (Ov. Fast. 2, 525. Fast. Praen. Not. Scav. 1904, 393 ff. Lact. inst. 1, 20, 35). Ovid (Fast. 6, 314) spricht von einer Fornacalis dea, d. h. von der göttlichen Macht im fornax selbst.

41. Vestalia. In anderer Richtung hatten sich die Vestalia zu einem Fest der Bäcker entwickelt, seit man das Brot nicht mehr im Hause selbst bereitete; Plinius (n. h. 18, 107) setzt das Aufkommen eines Bäckereigewerbes erst in den Anfang des 2. Makedonischen Krieges. Man bekränzt Mühlen und die

[1] Auf die Saat hat bereits W. Warde Fowler, JRomSt. 2, 1912, 25 ff. = Roman Essays 24 ff., den Mundus bezogen, ebenso Rose a. S. 142, 1 a.O., wenn auch mit teilweise abweichender Begründung.

Esel, die sie treiben.[1] Pompeianische Bilder stellen Eroten bei der Feier dieser Vestalia dar, und wir kennen einen Quästor der Bäckergilde in Rom, der Vesta eine Weihung gemacht hat (CIL VI 787. 30832, cf. 1002). Gildenfeste sind in Rom vergleichsweise jung; aber die Anknüpfung an die Vestalia, die dem ältesten Kalender angehören, zeigt, daß die Brotzubereitung bereits unter der Obhut der Vesta stand, als sie sich noch im Haus vollzog (oben 89, 4); von der Vesta publica p. R. führt kein Weg zu dem Fest der Bäcker. Darauf weist auch, daß die Vestalia einer von den Tagen sind, an denen die Vestalinnen die mola salsa verteilen (oben 109).

42. Latinerfest. Die bisher behandelten religiösen Bräuche gehen die Stadt als Ganzes oder einzelne Gruppen innerhalb Roms an. In frühe Zeit muß aber auch das Latinerfest fallen, das von allen Latinern gefeiert wurde, solange es selbständige latinische Gemeinden gab. Diese Folgerung ergibt sich daraus, daß Rom hier noch nicht die führende Rolle gespielt hat. Schon die Lage des Bundesheiligtums bei dem später zerstörten Alba Longa weist in eine Zeit, in der dieses und nicht Rom der Vorort in Latium gewesen ist. Dagegen führt die Form der Sanktion eines Bundes durch einen gemeinsamen Kult ebenso wie das Opfer selbst auf fremde Einflüsse. Während des Festes herrschte Waffenruhe in Latium (Dion. Hal. 4, 49. Macrob. 1, 16, 16). Deshalb wird sein Ende durch ein Feuerzeichen von der Bergkuppe angezeigt (Lucan. 1, 550. 5, 402). Wir wissen nicht, ob der Bund so locker war, daß er Kriege zwischen den Mitgliedern nicht ausschloß (Mommsen, StR 3, 615), oder ob damit das Verbot eines Bundeskrieges nach außen gemeint war. Deshalb wird das Fest später von den Konsuln bald nach Amtsantritt anberaumt, und sie durften nicht zum Heer abgehen, bevor sie die Feriae Latinae abgehalten hatten.[2] Der Hauptakt war das Opfer eines Stieres an Iuppiter, der ursprünglich weiß sein mußte, bis ein Senatsbeschluß auch rötliche Tiere erlaubte (Arnob. 2, 68).[3] Wesentlich ist, daß jede zur Teilnahme berechtigte Gemeinde ihren Anteil an dem Tier erhielt (Liv. 32, 1, 9. 37, 3, 4). Als mit der Zeit eine Anzahl der beteiligten Städte zerstört war, ernannte man von Rom aus Priester, die den Anteil der Gemeinde empfingen, wie wir das von den sacerdotes Cabenses hören.[4] Das Fest war also communio sacro-

[1] Ov. Fast. 6, 311, vgl. Prop. 4, 1, 21. Lyd. mens. 4, 94. Lact. inst. 1, 21, 26. Die pompeianischen Bilder bei Wissowa, Myth. Lex. 6, Sp. 257 = Helbig, Campan. Wandgem. 777. Museo Borbonico VI 51. Ein weiteres Sogliano, Mon. Linc. 8, 1898, 125 ff. u. Abb. 53. Mau, R.M. 11, 1906, 80.

[2] Liv. 41, 16, 5. 21, 63, 5. 22, 1, 6. 42, 10, 15. 42, 35, 3. 44, 19, 4. Cael. bei Cic. ad fam. 8, 6, 3. Cass. Dio 46, 33, 4. Mommsen, St.R. I^3 617.

[3] Die bei christlichen Autoren überlieferte Angabe, daß man bei dem Latinerfest Menschenopfer dargebracht habe (Tert. Apol. 9. Min. Fel. 30, 4. Tatian. 29. Firm. Mat. err. prof. rel. 26, 2. Prudent. Symmach. 1, 396), ist Erfindung. Sie erledigt sich dadurch, daß alle Zeugnisse, von denen keines jünger ist als das 3. Jh. n. Chr., von dem Opfer als zu ihrer Zeit bestehend reden. Auch Porphyrios (abstin. 2, 56) sagt das ausdrücklich. Damals waren aber selbst bei den fremden Völkern innerhalb des römischen Imperium Menschenopfer durch wiederholte Senatsdekrete und kaiserliche Verfügungen untersagt (Mommsen, Strafr. 120). H. J. Rose, Mnemos. 55, 1927, 273, nimmt an, daß der Ursprung dieser Fabel eine literarische Darstellung war, die von den bei Gelegenheit des Latinerfestes in Rom selbst abgehaltenen Gladiatorenspielen sprach. Nur ist die Existenz von ludi in Rom während des Latinerfestes fraglich.

[4] Liste (unvollständig) Plin. n. h. 3, 69, vgl. Dion. Hal. 4, 49. 5, 61. Varro L. L.

rum, Ausdruck des commercium zwischen den latinischen Städten, das durch das gemeinsame Opfermahl religiöse Weihe erhielt. In historischer Zeit galt das Gebet dem römischen Volk (Liv. 41, 16, 1), früher wohl den Bundesmitgliedern. Sowohl der Gottesfriede wie diese Opfergemeinschaft gemahnen so sehr an den Typus der griechischen Amphiktyonie, daß man ungern selbständige Entstehung annimmt. Nur wird man annehmen müssen, daß dieses Vorbild durch den etruskischen Bund der „zwölf Städte" vermittelt war, der ja am Heiligtum der Voltumna (unten § 58) Versammlungen abhielt.[1] Es ist neben Liktoren und fasces ein weiteres Beispiel für den Einfluß Etruriens auf die Gestaltung der politischen Formen in Latium und Rom. In geschichtlicher Zeit nahmen alle römischen Beamten an ihm teil,[2] und man rechnete mit ihrer mehrtägigen Abwesenheit, so daß für die Stadt ein praefectus urbi ernannt werden mußte.[3] Die in der Kaiserzeit aufgezeichneten Fasten des Festes, von denen Reste auf dem Albanerberg wiederaufgefunden worden sind, geben durchweg nur einen Tag als Datum an, offenbar den Termin des eigentlichen Opfers.[4] Die Lage wechselte nach dem Amtsantritt der Konsuln,[5] Livius (45, 3, 2) erwähnt eine dreitägige Dauer, aber Mommsen (R. F. II 106) hat bemerkt, daß es sich dort um ein außerordentliches Dankfest anläßlich der Siege des Aemilius Paullus handelte, da das eigentliche Fest in diesem Jahre bereits abgehalten war (Liv. 44, 19, 4. 22, 16). Wenn andere Angaben aus der Kaiserzeit mit einer mehrtägigen Frist rechnen, so ist der Unterschied wohl so zu erklären, daß hier die ganze Zeit der Abwesenheit der Konsuln von Rom in Rechnung gestellt ist; es hatte sich wohl auch an das Fest allerlei Fremdes angeschlossen, z. B. die ludi (146, 1), als es seine alte Bedeutung, die Einheit des latinischen Bundes darzustellen, verlor.

Ein Rätsel gibt die Nachricht auf, bei den feriae Latinae hätten die Teilnehmer die oscillatio vollzogen, d. h. sich geschaukelt.[6] Mit dem Bundesfest

6, 25. Cic. pro Planc. 23 und Schol. Bob. dazu. Der t. t. für das Opfer war visceratio, Serv. Aen. 1, 211. Die Cabenses sacerdotes CIL VI 2173–75. Vgl. Marquardt-Wissowa, Staatsverw. 3, 479. Eine Weihung Divei Ardeates (3. Jh.) CIL I 2², 39 wird dem Gott des Albanerberges gelten.

[1] Über den Bund vgl. E. Bormann, Arch. ep. Mitt. 11, 1887, 103 ff. A. Rosenberg, Der Staat der alten Italiker, 1913, 61. 76. Die Parallele zwischen dem latinischen und dem etruskischen Städtebund hat schon Mommsen, St.R. III 617, gezogen.

[2] Dion. Hal. 6, 95. Plut. Cam. 42, 6. Strab. 5 p. 229. Vgl. Mommsen, St.R. I³ 666, 3.

[3] Der volle Titel Praefectus urbi feriarum Latinarum causa z. B. CIL VI 1421. Gell. 14, 8, sonst abgekürzt Praefectus feriarum Latinarum CIL III 550. VI 1358. 1422. XIV 1343. 2501. 3609 oder praefectus urbi (CIL XIII 589 cf. Tac. ann. 4, 36). In augusteischer Zeit ist das Amt so bedeutungslos, daß es täglich wechselt und sogar Knaben es bekleiden (Cass. Dio 49, 42, 1. 53, 33, 3). Vgl. Mommsen, St.R. I³ 667.

[4] CIL I² p. 55 ff. Mommsen, R.F. II 97 ff. Die Angabe Plutarchs (Camill. 42, 6), daß man 367 die Zabl der Tage von 3 auf 4 erhöht hätte, kann schon deshalb nicht richtig sein, weil ein solcher Beschluß, solange das foedus bestand, nicht Sache der römischen Volksversammlung, sondern des Bundes war. Bei Dion. Hal. 6, 95, 3 scheint Verwechslung mit den ludi plebei vorzuliegen.

[5] Da es abgehalten werden mußte, ehe die Konsuln zum Heer abgingen, lag es überwiegend im April oder Anfang Mai, aber es kommen auch frühere und spätere Daten vor, wie Mommsen (a. Anm. 4 a.O.) dargelegt hat. Eine der Nachprüfung bedürftige Liste der Termine bei Samter, RE 6, 2214.

[6] Die Bezeugung ist schwach. Fest. 194 M. 307 L. berichtet von dem Verschwinden des Latinus in einer Schlacht gegen Mezen-

ist kein Zusammenhang herzustellen und für römische oder latinische Magistrate ist dergleichen undenkbar. Aber man wird den Ritus auch ungern als bloße Volksbelustigung auffassen (Marquardt- Wissowa, Staatsverw. III 296). Ob sich hier ein Rest der Zeremonien erhalten hat, die das Wesen des Kultes ausmachten, ehe das Fest zum Bundesfest wurde, oder ein späterer Zusatz, als es ein Volksfest geworden war, wird sich schwer entscheiden lassen.

Plinius (n. h. 27, 45) pflegt man zu entnehmen, daß gleichzeitig mit dem Latinerfest auch in Rom ein Wagenrennen auf dem Kapitol stattfand, bei dem der Sieger einen Trunk Absinth erhielt. Aber die isolierte Angabe ist wegen des Orts ebenso verdächtig wie wegen des Fehlens aller spielleitenden Magistrate.[1]

43. Soweit es sich nicht darum handelt, daß die Gemeinde bäuerliche Riten auch ihrerseits übernahm, gelten die ältesten uns erreichbaren Kulte der Stadt in erster Linie kriegerischen Akten. Ebenso erhalten die Verträge sakralen Schutz. Die Stadttore werden unter die Obhut einer göttlichen Macht gestellt, man müht sich um den Fluß, dessen Wasser für die Stadt unentbehrlich ist, und möchte die zerstörende Macht des Feuers eindämmen. Alte, später längst verschollene Zeremonien spielen sich auf dem Comitium ab, wo sich die Gemeinde versammelt. Was zunächst fehlt, ist das Handwerk. Das bedeutet nicht, daß man damals keine spezialisierten Arbeiter hatte, die Waffen und Pflugscharen, Gefäße und Holzwerk verfertigten. Aber diese Schicht ist der Zahl nach zu klein und nicht einflußreich genug, um die Mächte, die sie verehren, und die Bräuche, die sie vollziehen, in den offiziellen Kalender zu bringen. Es werden unter ihnen auch viele Nicht-Römer gewesen sein. Das gleiche gilt von dem Handel. Es spiegelt sich darin eine Schätzung, die auch in der Folgezeit weithin für Rom bestimmend blieb. Landwirtschaft, Krieg, öffentliches Wirken in der Gemeinde bleiben die einzigen anerkannten Aufgaben des Römers; alles übrige mag man ausüben, aber man spricht nicht davon, und für die Geltung des Mannes fällt es nicht ins Gewicht.

Dieser archaischen Struktur der Gesellschaft entspricht die Form des Kultus. Es gibt keine Götterbilder, aber Mars wird als Lanze verehrt.

tius, das dem des Aeneas nachgeformt ist. Er sei zum Iuppiter Latiaris geworden; itaque †sciteius dies feriatos liberos servosque requirere eum non solum in terris, sed etiam qua videtur caelum posse adiri per oscillationem. Schol. Bob. Cic. Planc. 23 ipsis diebus oscillare instituerunt. Die Verbindung mit der Entrückung des Latinus ist gewaltsam, aber in das Bild des Festes, wie es die Historiker bieten, fügt sich die Angabe auch nicht ein.

[1] Es wäre der einzige Fall, in dem Wagenrennen von quadrigae auf dem Kapitol stattfinden, das dafür auch nicht geeignet war. Unter den Aufgaben des praefectus kennen wir zwar die Rechtsprechung (CIL II 3837 praefecto urbi iuri dicundo), aber der sehr viel mehr in die Augen fallenden Spielleitung geschieht nie Erwähnung. Die beiden Stellen des Livius 5, 17, 2 magistratus . . . Latinas sacrumque in Albano monte non rite concepisse und mit Beziehung darauf 19, 1 Iam ludi Latinaeque instaurata erant beziehen sich auf das Fest auf dem Albanerberge und lehren nur, daß dort irgend einmal auch Spiele hinzugetreten waren. Wenn Scipio Africanus bei Cicero rep. 1, 14 während des Latinerfestes sich in seine Villa zurückzieht, so folgt daraus, daß während der Zeit in Rom politisch nichts Wichtiges vorging. Es liegt nahe, in der Ortsangabe eine der vielen Flüchtigkeiten zu sehen, die Plinius begangen hat.

Es gibt keine Tempel; die Stätten der Götterverehrung sind Haine oder offene Plätze (areae), auf denen Altäre stehen. Die Denkform, in der man die Gemeinde erfaßt, ist das vergrößerte Haus, in dem sich dieselben Tätigkeiten vollziehen wie im Privathause. Auch die Mächte, die über und in ihnen wirksam werden, sind zunächst die gleichen. Aber schon in dieser ersten Übertragung liegt die Gefahr der Erstarrung. Losgelöst von ihrem eigentlichen Zweck verlieren Riten und Gebete ihren unmittelbaren Sinn, ihre lebendige Beziehung zum Leben des Volkes. Ihr Vollzug als solcher, ohne daß man nach ihrer Bedeutung fragt, wird zum Inhalt der religiösen Betätigung. Nicht mehr die unmittelbare Reaktion auf ein religiös empfundenes Erlebnis, sondern das Herkommen rechtfertigt die Zähigkeit, mit der man an ihnen festhält. Die peinliche Genauigkeit, zunächst durch die Sorge um die Wirksamkeit des Aktes hervorgerufen, wird zum Selbstzweck. Je weniger die Sinnzusammenhänge, in denen sie einst standen, noch im Bewußtsein lebendig sind, desto sorgfältiger achtet man auf jede Einzelheit. Aber desto enger wird auch der Kreis derer, die an den religiösen Handlungen Anteil nehmen. Aus den Kriegern, die ihre Kriegstänze ausführen, als Vorbereitung auf den Kampf, zu dem sie hinausziehen werden, wird eine priesterliche Körperschaft, die selbst mit dem Kampf nichts mehr zu tun hat; die dabei gebrauchten Waffen werden zu sakralen Geräten. Eine Entwicklung von innen her, die dem allgemeinen Gang der Kultur folgte, konnte diese Religion nicht haben. So bereitwillig man auf jede neue Erfahrung mit der Anerkennung eines neuen Namens für die sich darin offenbarende Macht und mit Akten der Verehrung antwortet, – an der Struktur des religiösen Denkens änderte sich dadurch nichts. Nur die Zahl der angerufenen Mächte vermehrt sich. Diese Religion verwirklicht sich in Handlungen, in Reaktionen, nicht in Emotionen. Es genügt, daß sie vollzogen werden; die Beteiligung der Masse des Volkes dabei ist nicht notwendig. Im Bauernhause übernimmt der Hausherr für alle den Verkehr mit den unsichtbaren Mächten; scito dominum pro tota familia rem divinam facere (Cat. agr. 143, 1). Ebenso handelt der Magistrat, nötigenfalls unter Anhörung der sachverständigen Priester, für die ganze Gemeinde. Er verpflichtet sie gegenüber ihren Göttern und erfüllt ihre Versprechen. Nur in Ausnahmefällen, wie bei dem ver sacrum, ist die Zustimmung des ganzen Volkes notwendig (Liv. 22, 10, 1). Im allgemeinen verläuft der Verkehr mit den Göttern in fest geregelten Bahnen, die keinen Raum für spontane Handlungen lassen. Es ist gerade diese Festigkeit, die dem Volke die Sicherheit gibt, die Gnade der Götter, die pax deum, zu besitzen. Sie macht die religiöse Betätigung zu einem Element des sozialen Gefüges. Diese Situation birgt in sich eine doppelte Gefahr: Erschütterungen der gesellschaftlichen Zustände wirken zugleich auch als Schwächung der Religion, und Staatskult und religiöses Denken des einzelnen können auseinanderfallen. Beide Möglichkeiten haben den Wandel der römischen Religion entscheidend bestimmt.

VII. ITALISCHE EINFLÜSSE

44. Die Etrusker. Die bisherige Darstellung suchte die älteste uns erreichbare Form des römischen Kultus zu gewinnen. Sie isolierte Rom bewußt, soweit das möglich ist. Dabei galt es, Grundtendenzen und Sehweisen zu ermitteln, die Rom eigentümlich und für die fernere Geschichte bestimmend gewesen sind. Über die ethnische Herkunft der einzelnen Formen ist damit nichts ausgesagt. Rom trägt einen etruskischen Namen, worin liegt, daß die Gründung der Stadt und ihre erste staatliche Organisation unter etruskischem Einfluß erfolgt ist. Dem steht die bemerkenswerte Seltenheit etruskischer Lehnwörter im Lateinischen gegenüber; es stünde um die Entzifferung des Etruskischen günstiger, wenn die Sprache der Römer in den Zeiten, als eine etruskische Dynastie in Rom regierte, in nennenswertem Umfang mit Lehnwörtern durchsetzt worden wäre. Aber schon der älteste Kalender enthält Götter, die von den Etruskern übernommen waren. Für Saturnus und Volturnus steht das fest (oben 37, 5. 137), wenn wir auch außerstande sind, etwas Genaueres über diese Gestalten zu sagen, da Volturnus anscheinend früh vergessen ist, Saturnus durch die Gleichsetzung mit dem griechischen Kronos so stark hellenisiert, daß sich die ursprünglichen Funktionen nicht mehr ermitteln lassen. Auch Iuturna dürfte einen etruskischen Namen tragen, und daß sie eine Quelle im Herzen von Rom gewesen ist, zeigt deutlich den Einfluß der Etrusker auf Rom selbst, von dem Namen Rom und der Diva Rumina (oben 111) ganz abgesehen. In anderen Fällen ist ihre Wirkung nur in Latium zu fassen, wie in der Gestaltung des Kultbildes der Iuno Seispes (unten S. 166), vielleicht auch in der ältesten Form der Minerva (S. 164). Ein weiteres Beispiel ist Soranus, der Gott vom Berge Soracte. Man hat ihn mit Recht zu etruskisch śuri, Todesgott, gestellt.[1] Eine Bestätigung gibt der Ritus. Die Priester hießen Wölfe (hirpi Sorani) und liefen mit nackten Füßen über glühende Holzasche.[2] Man wird die etruskischen Wolfsdämonen darin nicht verkennen können, die auf den Urnen aus der Tiefe auftauchend den Menschen zu sich hinabholen. Die Priester selbst stellen diese Dämonen dar. So unerhört eine Darstellung überirdischer Wesen durch Menschen in altrömischen Riten ist, sie hat ihre Parallele an der pompa

[1] P. Cortsen, Glotta 18. 1930, 183.

[2] Varro b. Serv. Aen. 11, 787 (mit einer rationalistischen Erklärung des Wunders), Strab. 5, 226, der aber den Gott mit Feronia verwechselt: Plin. n. h. 7, 19 berichtet, daß der Kult von wenigen Familien getragen wurde, denen deshalb durch Senatsbeschluß die vacatio militiae erteilt war. Daraus zu schließen, daß der Kult ein „Familienkult" gewesen wäre, ist unzulässig; Plinius spricht ausdrücklich im Plural von familiae. Die Bedeutung Wolf für hirpus Fest. exc. 106 M. 228 L. Serv. Aen. 11, 785 mit einer ätiologischen Geschichte. Er sagt Sorani vocantur a Dite, nam Ditis pater Soranus vocatur: quasi lupi Ditis patris. Später wurde der Gott mit Apollo gleichgesetzt; CIL XI 7485 C. Varius Hermes sancto Sorano Apollini pro salute sua et fili sui et patroni et coniugis eius et filior. d. d. Vermutlich ist das durch die Kultstatue veranlaßt, die einen jugendlichen Gott darstellte. War er auf der Forumstele genannt (oben 37, 4), so hatte er einmal auch in Rom Eingang gefunden; möglich ist das, wenn auch angesichts der örtlichen Begrenzung des Kults nicht wahrscheinlich.

funebris, bei der die Geister der abgeschiedenen Vorfahren leibhaft durch die Träger der Masken repräsentiert werden, und an dem Triumph, in dem der Feldherr die Tracht Iuppiters trägt (unten 152). Beide stammen aus Etrurien. Wir fassen also hier eine Denkweise, die den Etruskern im Gegensatz zu den Römern eigentümlich war. Sie nahmen an einer solchen stellvertretenden Epiphanie keinen Anstoß. Ihre Götter waren nicht nur in der Wirkung faßbar; sie erschienen leibhaft. Die Toten, die den eben Verstorbenen zu sich geholt haben, der Gott, der den Sieg gegeben hat, sie sind beide selbst bei dem letzten Akt anwesend. Es handelt sich nicht mehr um das Erreichen irgendeines Zwecks, wie bei ähnlichen Verkleidungen der Primitiven. Das Ergebnis der Wirksamkeit der jenseitigen Mächte liegt vor; ihr Auftreten macht nur sinnfällig, daß es ihr Werk ist. Der Zusammenhang zwischen dem Geschehen in dieser Welt und den Entscheidungen unsichtbarer Gewalten wird vor Augen geführt. Wie nach etruskischem Glauben die Schicksale der Völker an den Beschluß des Tinia oder des Rates der Götter gebunden sind, so auch Sieg und Tod. Die Vergegenständlichung dieses Gedankens in anthropomorpher Form hat keine Entsprechung in alten latinisch-römischen Riten.

Keineswegs sind die Etrusker immer die Gebenden gewesen. Die Namen Ani für Ianus und Uni für Iuno müssen umgekehrt Entlehnungen aus dem Lateinischen sein; dort sind sie etymologisch verständlich, und der Wegfall des anlautenden Halbvokals zeugt für die Übernahme.[1] Die ungewöhnliche Anfälligkeit der Etrusker für fremde Einflüsse, die sich jedem Besucher der Gräber auf künstlerischem Gebiet aufdrängt, ist auch auf anderen Feldern zu spüren. Man muß in der Frühzeit in Mittelitalien mit einer einheitlichen, wenn auch regional abgetönten Kultur rechnen, in der sich latinische, etruskische, vielleicht auch umbro-sabellische Elemente mit solchen aus dem östlichen Mittelmeergebiet, vor allem griechischen, mischen. Direkte Beziehungen zu den Griechen werden in jenen frühen Zeiten, in denen Agrios, der „Wilde", für sie ein Bruder des Latinos war (Hes. Theog. 1013), nicht bestanden haben; desto stärker war der mittelbare Einfluß, der unmerklich und ohne daß er zum Bewußtsein kam, seine Wirkung ausübte. Er kam im Gefolge eines Wandels des Lebensstils, als Übernahme äußerer Formen einer höheren Kultur. Deshalb machte er sich zuerst bei der Oberschicht geltend.[2]

45. Der kapitolinische Tempel. Schon die erste und vielleicht einschneidendste Neuerung in der römischen Religion legt von diesem Verhältnis Zeugnis ab. Wohl noch unter etruskischer Königsherrschaft errichtete man auf dem Kapitol, an der Stätte, die vorher schon Iuppiter heilig war (oben S. 80), dem Gotte zusammen mit Iuno und Minerva einen Tempel und stellte darin

[1] Kretschmer, Glotta 13, 1924, 111 fügt noch maris, usil (?) und selvans hinzu; er möchte auch tins von einem alten *Dinus ableiten.

[2] Vgl. G. Herbig, Religion und Kult der Etrusker, Mitt. schles. Ges. f. Volkskunde 1921, 1 ff. Ders., s. v. Etruscan Religion in Hasting's Encyclop. of Ethics and Relig. R. Conway, The Etruscan influence on Roman religion 1931. C. Clemen, Die Religion der Etrusker, Bonn 1936. Giglioli, La religione degli Etruschi in Storia delle religioni dir. da Tacchi-Venturi[4] 1949, 635 ff. Grenier in Mana, Les religions de l'Europe ancienne 1948. Vor allem Pallottino, Etruscologia[4], Mailand 1957, 197 ff. Über E. Hrkal, Der etruskische Gottesdienst, Wien 1947, vgl. Pallottino, Gnomon 21, 1949, 259 ff.

Götterbilder auf. Auch ohne die Tradition, die einen etruskischen Künstler Volca als ihren Verfertiger nennt (Plin. n. h. 35, 157), würde man nach den Funden von Terrakottaplastik in Etrurien schließen, daß der den Römern zunächst fremde Gedanke, ein Bild des Gottes aufzustellen,[1] ebenso von dorther kam wie die Bauweise des Tempels. Vielleicht war es zunächst nur ein persönlicher Akt des Herrschers; auch sonst pflegten die Stadtherren des 6. Jh. die Burgen der von ihnen regierten Städte mit Heiligtümern zu schmücken.[2] Aber die Wirkung auf die Phantasie des Volkes kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Zum erstenmal trat an Stelle der gestaltlosen Kräfte, die man bis dahin als das Göttliche verehrt hatte, eine plastisch anschauliche Gestalt. Wenn der Römer Iuppiter sagte, tauchte fortan vor seinen Augen nicht mehr der Himmel oder der Blitz auf, sondern das Bild, das er im Tempel gesehen hatte. Der Weg war beschritten, der dazu führte, daß die alten formlosen Mächte nur noch anthropomorph gedacht werden konnten und, soweit sie sich dafür nicht eigneten, der Vergessenheit anheimfielen. Natürlich vollzog sich diese Revolution nicht mit einem Schlage, auch nicht als ein überlegter Wechsel in den Formen des Kultus. Hier, wie sonst, mußte sich das Volk an die Vorstellung bereits gewöhnt haben. Man kannte tönerne Bilder aus den Städten Etruriens und wird zunächst nur die Empfindung gehabt haben, daß man es nun den Nachbarn gleichtat. Dennoch war es der erste Schritt zur Übernahme eines Anthropomorphismus griechischer Prägung.[3]

[1] Vgl. Abb. 1. Varros vielzitiertes Zeugnis Aug. civ. dei 4, 31 antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta (gerechnet bis zum Ende der Regierung des ersten Tarquinius) deos sine simulacro coluisse (cf. 4, 9. Plut. Num. 8) ist zunächst Rückspiegelung seiner Gottesvorstellung in die Urzeit (vgl. Aug. civ. dei 4, 27), wie seine Lehre von den unblutigen Opfern. Aber es wird durch die Geschichte der Plastik in Italien voll bestätigt. Es sollte nicht vergessen werden, daß auch im Bereich der Mittelmeerkultur anthropomorphe Kultbilder von ganz wenigen Zentren sich verbreitet haben und daß die meisten Völker der Erde sie nicht besitzen. Nicht ihr Fehlen, sondern ihr Aufkommen bedarf einer Erklärung. Anders L. Ross-Taylor, Studies in honor of J. C. Rolfe, Philadelphia 1931, 305.

[2] Der 13. September (die Iden), der als Stiftungstag des Tempels galt, trägt in den Antiumfasten die Bezeichnung Iovi O. M., die kaiserzeitlichen bezeichnen ihn meist mit Iovi epul (um) (vgl. Arnob. 7, 32), nur die F. Vallenses geben Iovi Iu[noni, wozu doch wohl Minerva als dritte zu ergänzen ist (CIL I² p. 329). Die Weihung durch die ersten Konsuln Polyb. 3, 22, 1. Liv. 2, 8, 6 u. s. Die Tradition läßt ihn von dem ersten Tarquinier nur geloben (Cic. rep. 2, 36. Plut. Public. 14, 1), um das Hauptheiligtum Roms nicht auf die Initiative des Tyrannen zurückzuführen. Über die Geschichte des Tempels Hülsen, RE 3, 1532 ff. Die Weihung durch einen Horatius hat sicher an dem Tempel gestanden, womit natürlich nicht gesagt ist, daß sie nicht nachträglich die Inschrift eines Tarquiniers ersetzt hat.

[3] Das sog. Capitolium vetus auf dem Quirinal (Varro L. L. 5, 158. Mart. 5, 22, 4. 7, 73, 4), ein sacellum Iovis, Iunonis, Minervae, muß jünger sein als der kapitolinische Tempel. Capitolium ist kein Appellativum, sondern ein Hügelname, der erst auf ein anderes Heiligtum der drei Götter übertragen werden konnte, seit der Name Kapitol im Bewußtsein mit dem dortigen Heiligtum unlöslich verwachsen war. Seit der Renovierung des kapitolinischen Heiligtums im 2. Jh. und vollends seit dem Brande von 83 (Hülsen, RE 3, 1532) konnte das sacellum auf dem Quirinal allerdings das ,,alte" Capitolium heißen, was Varros Ausdruck erklärt. Über die angeblich dort aufbewahrten Verträge vgl. S. 127, 6. Die Vermutung Wissowas, hier sei ursprünglich eine Trias Iuppiter, Mars, Quirinus verehrt worden, widerspricht der ausdrücklichen Angabe Varros und findet in den Quellen keine Stütze. (Dagegen I. Scott Ryberg, Am. J. of Phil. 52, 1931, 145 ff.). Von einem gemeinsamen Kult dieser drei Gottheiten weiß das ganze Altertum nichts. Auch daß im 17. Jh. in

Verstärkt wurde diese Tendenz dadurch, daß auch in der Konzeption der neuen Götter griechische Vorstellungen durch das Medium der Etrusker beteiligt waren. Es mochte mitwirken, daß nach Vertreibung der Tarquinier die junge Republik ihre Weihinschrift an dem Tempel anbrachte, wenn Iuppiter nun zum Hauptgott der Gemeinde wurde. Aber sein Kultbeiname Optimus Maximus war Übersetzung von κύδιστε, μέγιστε, mit dem die Griechen seit den Tagen Homers Zeus anriefen.[1] Schwerlich darf man daran denken, daß griechische Kultformeln um 500 v. Chr. in Rom bekannt waren; es werden Attribute des etruskischen Tinia gewesen sein, die man übernahm, aber diese selbst waren griechischer Import. Auch die beiden Genossinnen des Gottes tragen griechische Züge. Iuno mußte ihre ausschließliche Geltung als Lebenskraft der einzelnen Frau verlieren, als sie neben Iuppiter trat und damit zur römischen Bezeichnung von Hera wurde. Vollends Minerva erscheint hier, und mit Sicherheit nur hier[2] in Rom als Übertragung der griechischen Athena Polias, der Göttin, die auf der Burg thront und die Stadt beschützt. Auch Iuno kennen wir als Stadtgöttin aus etruskischen Städten, aus Veii (Liv. 5, 21, 3; 22, 4. Plut. Cam. 6, 1) aus Perusia (App. b. c. 5, 206) und aus Falerii (Ov. Am. 3, 13, 35. Fast. 6, 49. Dion. Hal. 1, 21, 2). Auch Iuno Seispita von Lanuvium ist wohl ebenso aufzufassen (unten S. 166). In Griechenland ist zufällig gerade diese Dreiheit nur in dem Bundesheiligtum der Phoker zu belegen (Paus. 10, 5, 2), das sicher jünger war. In Etrurien selbst ist diese Trias nirgends mit einiger Sicherheit nachgewiesen; eine Trias (Minerva, Artemis und eine unbestimmbare Gottheit) ist überhaupt nur in dem Tempel von Portonaccio bei Veii gesichert. Das schließt nicht aus, daß es Triaden gab, nur entziehen sie sich bei der Mehrdeutigkeit des archäologischen Materials dem Nachweis.[3] Für die römische Entwicklung

den Gärten am Quirinal die Inschriften CIL I 2,² 18. 802. 803, die nicht zusammengehören, gefunden sind, beweist nichts. Sie stammen aus verschiedenen Zeiten und es besteht kein Anhalt dafür, daß sie in situ gefunden sind.

[1] Optimus ist höchste Steigerung von Ops (Marouzeau, CRAI 1956, 347, oben 72, 2), entspricht also der wirklichen Bedeutung von κῦδος, das man falsch mit Ruhm übersetzt (H. Fränkel, Dichtung u. Philosophie d. frühen Griechentums 113, 11. Ders., Wege u. Formen frühgriech. Denkens 71, 2). Die Herkunft des Epithetons, das auch durch die Doppelung im alten Rom isoliert steht, entscheidet über die Bedeutung. Dieser Iuppiter ist wirklich der Götterkönig, der mächtigste und größte unter allen Göttern. Vielleicht darf man auch darin einen Hinweis sehen, daß dieser Gott zunächst als Schirmherr einer monarchischen Staatsform gedacht war.

[2] Über andere Spuren einer weiteren Geltung der Minerva s. unten S. 164.

[3] Ein direktes Zeugnis gibt es nicht. Serv. Aen. 1, 422 spricht von der etruskischen Sitte, daß in den Städten tres portae essent dedicatae et tot viae, et tot templa, Iovis, Iunonis, Minervae, also von drei verschiedenen Tempeln. Ebenso Vitr. 1, 7, 1 Iovi, Iunoni, Minervae in excelsissimo loco – areae distribuantur, was überdies auf die Sitte der Kaiserzeit geht, Kapitole in den Municipien zu errichten. L. Banti, Stud. Etr. 17, 1943, 187 ff. hat in einem ausgezeichneten Aufsatz dargelegt, daß selbst in Veji, wo die Bauart auf eine Trias zu führen scheint, nach den Weihinschriften nur Minerva und allenfalls Artemis als Gottheiten nachweisbar sind, und daß dieser Tempel nach den Weihgaben Heilgottheiten galt, also individuellem, nicht politischem Kult. Die Trias Liber Libera und Ceres in Marzabotto ist ganz unsicher, da sie auf der irrigen Deutung eines pozzo als Opfergrube ruht (oben 142, 2, vgl. noch A. Bruhl, Liber Pater 37). Noch problematischer ist die Trias Tinia, Menrva, Maris für die Reste im Belvedere bei Orvieto, wo nur Tinia gesichert ist. Ohne zugehörige Inschriftenfunde muß der archäologische Tatbestand mehrdeutig bleiben, da es sich immer auch um einen dreischiffigen Tempel für einen einzigen Gott handeln kann. Vgl. noch I. Scott-Ryberg, Am. J. Philol. 52,

ist bezeichnend, daß neben Iuppiter die beiden anderen Götter sehr stark zurücktreten; ihr eigentlicher Kult in Rom ist das Ergebnis späterer Kultübertragungen und knüpft an gesonderte Heiligtümer an.

Dagegen ist der kapitolinische Iuppiter sofort in den Mittelpunkt des staatlichen Kultes gerückt. Dort opfert jeder Römer bei Anlegung der toga virilis (Serv. auct. Buc. 4, 49), wenn er vollberechtigtes Mitglied des Gemeinwesens wird. So weit wir die Überlieferung zurückverfolgen können, haben die Konsuln bei ihrem Amtsantritt auf dem Kapitol die Gelübde für ihr Amtsjahr abgelegt und die von ihren Vorgängern bei gleicher Gelegenheit gelobten Opfer dargebracht.[1] Dort endet der feierliche Einzug des Heeres nach siegreichem Kriege, der Triumph. Auch diese Zeremonie weist auf etruskischen Einfluß. Schon der Name ist wahrscheinlich ein durch etruskische Vermittlung übernommenes griechisches Wort, dessen Bedeutung sich freilich völlig gewandelt haben muß.[2] Vor allem aber erscheint der triumphierende Heerführer selbst in der Tracht, die die Tempelstatue des Iuppiter trägt. Der Schluß ist nicht zu umgehen, daß er den Gott selbst darstellt, dessen Macht den Heeren Roms den Sieg verschafft hat.[3] Deshalb erhält er auch den Kranz, den der Triumphator trägt. Im 6. Jh. konnte sich selbst in Athen Peisistratos von Athene geleiten lassen (Herod. 1, 60, 3), was nur dem Rationalismus Herodots als naiver Betrug erschien. Man darf den Römern zwei Generationen später zutrauen, daß sie daran ebensowenig Anstoß nahmen. Die Bulla, die er trägt, die Spottlieder, die die Soldaten bei der Gelegenheit singen, sollen ihn vor den Gefahren schützen, die in einer solchen Situation liegen. Es zeigt sich erneut, wie stark der Eindruck gewesen ist, der

1931, 145. U. Bianchi, Latomus 10, 1951, 413. Die im Text dargelegten kunstgeschichtlichen Einflüsse und ihre Wirkung auf die religiöse Anschauung werden von der Frage, ob gerade für diese Trias ein etruskisches Vorbild vorhanden war, nicht berührt. Vgl. Abb. 17.

[1] Ov. Fast. 1, 79 ff. ex Pont. 4, 4, 29; 9, 29. Liv. 21, 63, 7. Mommsen, St. R. I³ 616. Für die Vota der in die Provinz abgehenden Beamten Liv. 45, 39, 11.

[2] Triumpe ist zunächst Interjektion (im Arvallied); Substantiv und Verbum müssen sich aus den Ausrufen bei dem Festzuge entwickelt haben. Geht das Wort auf griech. θρίαμβος zurück, das nur im Zusammenhang mit dem Dionysoskult erscheint, so muß der Ruf seine Bedeutung völlig geändert haben. Dann ist wohl etruskische Vermittlung nicht zu umgehen, sowohl wegen des Ersatzes der Media durch die Tenuis wie wegen des u für griech. α (E. Fiesel, Namen d. griech. Mythos im Etrusk., 1928, 63. 85). Seltsam ist, daß die Griechen das bei ihnen wohl obsolete Wort später nur für den römischen Triumph verwenden und die Weiterentwicklung des Wortes im Griechischen der Kaiserzeit von dieser Bedeutung ausgeht. θριαμβεύειν bedeutet damals „öffentlich aufführen und zum Gespött machen“, Brinkmann, Rh. M. 64, 1909, 479.

[3] App. Pun. 66, der für die Musikinstrumente etruskische Herkunft angibt. Tert. coron. 27 bezeugt, daß der Kranz Etrusca corona hieß. Seine Niederlegung in gremio Iovis Plin. n. h. 15, 134. Obsequ. 61 a. Sil. Ital. 15, 119 und noch Paneg. in Theodos. 9, 5. Daß der Feldherr den ornatus Iovis trug, sagt Liv. 10, 7, 10, mehr bei Marquardt, Staatsverw. 2², 585. Die bulla Macrob. 1, 6, 9. Deubner, Herm. 69, 1934, 316, möchte das dahin interpretieren, daß die Triumphaltracht im Tempel aufbewahrt wurde, so daß nur eine Iuppiter gehörige Tracht gemeint sei. In Wirklichkeit handle es sich um die alte Königstracht. Dem widerspricht, daß der Triumphator sich mit Mennige rot färbte (Plin. n. h. 33, 111. Serv. auct. 6, 22. 10, 27), was nur als Nachahmung der Tonstatue zu erklären ist. Verrius Flaccus (bei Plin., a.a.O.) gibt an, auch die Iuppiterstatue wäre so gefärbt gewesen, was sich höchstens auf eine spätere Marmorstatue beziehen kann. Zutreffend urteilt v. Wilamowitz, Glaube d. Hellenen 2, 422, 3. Die Form, die der Triumph in der Kaiserzeit hatte, kennen wir von dem Traiansbogen; vgl. dazu O. Vessberg in Archeologiska Forskninger och Fynd, Stockholm 1952, 128 ff.

von dem Bilde des Gottes auf die Phantasie des römischen Volkes ausging. Den Beschluß machte das Opfer weißer Stiere an Iuppiter. Mommsen hat daraus, daß bei den Ludi der spielleitende Beamte in der gleichen Tracht wie der Triumphator erscheint, gefolgert, daß sich in frühester Zeit einmal die ludi unmittelbar an den Triumph angeschlossen hätten.[1] Die Triumphaltracht ist später die Tracht des spielleitenden Beamten schlechthin (Iuven. 10, 36. Liv. 5, 41, 2), sicher bezeugt freilich nur für die ludi Apollinares (Marquardt, Staatsverw. 3, 508, 5) und Megalenses (Iuv. 11, 194) und, abgesehen von Liv. 5, 41, 2, nur für die Kaiserzeit. Schon diese Übertragung auf Spiele, die anderen Göttern galten, zeigt, daß der ursprüngliche Sinn verlorengegangen war. Dann fällt gegen Mommsens Ansicht ins Gewicht, daß wir zwar wissen, daß der zum Heere abgehende Beamte auf dem Kapitol Opfer gelobt,[2] aber daß wir von Spielen in diesem Zusammenhang nichts hören. Alles, was für den Triumph bezeichnend ist, die Beteiligung der Truppe, die Aufführung der Beute und der Kriegsgefangenen, fehlt der pompa circensis. Auch zeitlich läßt sich eine Verbindung von ludi und Triumph an demselben Tag nur schwer denken. Aber allerdings wird man folgern müssen, daß die Ludi Romani, die mit steigender Zahl der Tage im September gefeiert wurden, dem Iuppiter vom Kapitol galten und daß von ihnen der Brauch, dem vorsitzenden Beamten Triumphalkleidung zu gestatten, ausgegangen ist. Seit 231 v. Chr. wird es üblich, daß Konsuln, denen der Senat die Ehre des Triumphes weigert, statt dessen auf dem Albanerberge beim Iuppiter Latiaris triumphieren; auch dieser Triumph wird in den Triumphalfasten verzeichnet. Es muß aber als zweifelhaft gelten, ob sich hier ein Rudiment aus den Zeiten erhalten hatte, in denen die Latiner dort triumphierten. Dieser Ersatztriumph ist erst spät üblich geworden, und angesichts der deutlichen etruskischen Einflüsse in der Gestaltung des römischen Triumphes wird man ihn nicht gern für eine altlatinische Sitte halten.[3]

Dem Schlachtengotte gelten eine Anzahl anderer Tempel, die im Laufe des 3. Jh. errichtet wurden. Sie legen davon Zeugnis ab, daß für die Römer der Gott ihres Staates zum Gott der kriegerischen Erfolge wurde. Im Samnitenkriege hat Q. Fabius Maximus 295 dem Iuppiter Victor einen Tempel gelobt,[4] im nächsten Jahre M. Atilius Regulus dem Iuppiter Stator einen an der Via Nova am Abhange des Palatin; der Stiftungstag war der 27. Juni.[5]

[1] Mommsen, R. F. II 42 ff. Mommsen gibt selbst zu, daß die Ludi, die im ältesten Kalender fehlen, jünger sein müssen.

[2] Liv. 45, 39, 11 zeigt, daß der Prätor oder Konsul in diesem Fall das paludamentum trug, also im Gegensatz zum Triumph das Kriegskleid. Liv. 38, 48, 16. 42, 49, 6. Den Zusammenhang zwischen diesen Vota und dem Triumph als ihrer Erfüllung hat R. Laqueur, Herm. 44, 1909, 215 ff., erkannt.

[3] Fast. Capitol.: C. Papirius C. f. L. n. Maso cos. ann. DXXII (231) de Corseis primus in monte Albano. Die Rechtskraft des Aktes ruhte auf dem imperium, das ja erst beim Betreten der Stadt erlosch: Mommsen, St.R. I³, 134. Marquardt, Staatsverw. II² 590. Es ist schwer glaublich, daß Papirius Maso an eine altlatinische Tradition anknüpfte, die seit 250 Jahren nicht mehr geübt worden war. Ungleich wahrscheinlicher ist, daß sich die Sitte als Gegenzug gegen die Senatspolitik entwickelte, mißliebigen Feldherren den offiziellen Triumph zu verweigern. Daß sie in den Traditionen der Familien verzeichnet wurde und daher auch in den Triumphalfasten, ist nur natürlich.

[4] Liv. 10, 19, 14. Der Stiftungstag war der 13. April, Ov. Fast. 4, 621.

[5] So Ovid (Fast. 6, 793), der Romulus als Gründer nennt (vgl. Liv. 1. 12, 6. Dion. Hal. 2, 50, 3), was durch die präzise Angabe über das Stiftungsdatum wider-

Die Erzählung bei Livius (10, 35, 11, vgl. 37, 15) zeigt, daß man damals darunter den Gott verstand, der die Flucht des Heeres hemmt. Aber als Q. Metellus Macedonicus ihm im J. 146 nach seinem Triumph einen zweiten Tempel beim Circus Flaminius erbaute, war er bereits zum Gott des Krieges schlechthin geworden, da das unglückliche Reitergefecht, mit dem der Feldzug des Metellus in Makedonien begann (Zonar. 9, 28, 6), kaum dazu Anlaß geboten haben kann.[1] Möglicherweise ist auch ein Tempel des Iuppiter Propugnator, von dem wir nur wissen, daß in der Severerzeit eine unbekannte Priesterschaft in ihm ihre Kooptationen vollzog (CIL VI 2004–2009), bereits in dieser Epoche gebaut.[2]

Es scheint, als ob noch ein Ritus ganz anderen Charakters aus Etrurien übernommen und mit dem Iuppiter Capitolinus verbunden wurde. Livius gibt an, daß 365 bei einer schweren Pest ein Nagel im Tempel des Iuppiter auf dem Capitol eingeschlagen wurde, um das Unheil zu bannen (7, 3, 3 repetitum ex seniorum memoria dicitur pestilentiam quondam ab dictatore clavo fixo sedatam). Die Überlieferung gibt die Dictatur clavi figendi causa noch dreimal: 331, das ebenfalls ein Pestjahr war (Fast. Cap. Inscr. Ital. XIII 1 p. 34. Liv. 8, 18, 12), 313, wo die Überlieferung über den Auftrag des Diktators schwankt, aber Liv. 9, 28, 6 ebenfalls von einer Seuche spricht, und 263, wo die Fasti Capitolini (Inscr. Ital. XIII 1 p. 40) nur die Tatsache der Ernennung geben.[3] Daraus ergibt sich, daß es sich um einen Akt handelt, der die Seuche festhalten soll, damit sie kein weiteres Unheil anrichten kann. Wenn Livius daneben sagt, Zweck der Nagelung sei die Jahreszählung gewesen (7, 3, 6), so reicht die Seltenheit der Nagelung aus, um darin eine rationalisierende Umdeutung zu erkennen. Aber er berichtet auch, daß sich solche Nägel in Volsinii im Tempel der Nortia befanden (7, 3, 8). Der Ritus war also auch etruskisch. Man wird annehmen dürfen, daß er, wie so manche Sühnmittel, von dort in Notzeiten übernommen worden ist. Als dann der eigentliche Sinn des Akts vergessen war, erfand man als Erklärung die Jahreszählung quia rarae per ea tempora litterae erant. Dafür, daß man einen Pestdämon oder sonst einen schädigenden Geist „festnagelt", gibt es zahlreiche Parallelen.[4]

legt wird. Daraus, daß der Stiftungstag nicht wie bei den meisten Iuppitertempeln an den Iden liegt, darf man nicht mit Aust (De aedibus sacris p. R., Diss. Marburg 1889, 45) schließen, daß dieser Tag sich auf eine (unbezeugte) Wiederherstellung des Tempels unter Augustus bezöge, sondern, daß die spätere Regel damals noch nicht galt. Eine Weihung [D]iovei Victori ist am Quirinal gefunden (CIL I 2², 802), was für die Lage des Tempels nichts ausgibt.

[1] Varro b. Macrob. 3, 4, 2. Plin. n. h. 36, 40. CIL I,² 252, 11. aedes Iovis Metellina Fest. 363 M. 451 L. Für die Umdeutung des Cognomens ist bezeichnend, daß Cic. Cat. 1, 33 sagt quem Statorem huius urbis et imperii vere nominamus. Eine für die Decennalien Caracallas gesetzte Inschrift gilt IoviStatorietconserva[tori] CILVI 434.

[2] Der auf dem Balkan viel verehrte Iuppiter depulsor ist ein einheimischer Gott: CIL III 895. Antike Inschriften aus Jugoslawien I, Zagreb 1938, 6. 285. 286, vgl. Iovi Defensori ebd. 79 CIL III suppl. 8024. Weihungen an Iuppiter Depulsor in anderen Provinzen (CIL VIII 2621. XIII 1745) dürften auf Truppen aus Dalmatien zurückgehen. Der angebliche Tempel des Iuppiter Praedator in Rom (Serv. Aen. 3, 222) ist sonst unbezeugt und verdächtig.

[3] Vgl. K. Hanell, Das römische eponyme Amt, Skrift. utg. af Svensk. Inst. i Rom 2, 1946, 125 ff.

[4] Für die Antike zeugen die Nägel in den Fluchtafeln, die ja defixiones heißen. Beispiele dafür, daß man eine Krankheit in einen Baum nagelt, Handwörterb. d. deutsch. Aberglaubens I 957. 1337. 1342,

46. Totenkult. Wie sich bei dem kapitolinischen Kult und bei dem Triumph der etruskische Einfluß mehr auf die äußere Form des Kultus als auf den religiösen Gehalt erstreckt, so scheint auch im Gebiet des Jenseitsglaubens von den Römern nur der Pomp der Bestattung übernommen zu sein, auch dieser nur von den Vornehmen. Die Jenseitsvorstellungen der Etrusker sind den bildlichen Darstellungen nur mit einigem Vorbehalt zu entnehmen, da sich dort übernommene Mythen mit ihren eigenen Anschauungen mischen. Zunächst scheint bei ihnen nicht sowohl eine Furcht vor dem Jenseits als vor dem Tode geherrscht zu haben. Einem genußfreudigen Volk erscheint das jähe Ende des Lebens unter dem Bilde schreckenerregender Dämonen, die aus der Tiefe auftauchend den Menschen packen.[1] Dagegen ist es unsicher, wieweit die Darstellungen griechischer Unterweltsmythen in den Gräbern mehr sind als „freie dekorative Reihung bekannter Motive" (Messerschmidt). Zunächst finden sich Bankettszenen, die eher das vergangene Leben als irgendwelche Paradiesvorstellungen wiedergeben; erst seit der Mitte des 4. Jh. treten Unterweltsdämonen hinzu, zum Teil mit griechischen Namen benannt. Irgendwelche Einflüsse griechischer mystischer Strömungen lassen sich nicht nachweisen; die Orphik war damals erloschen.[2]

Dagegen zeigen schon die stattlichen Grabdenkmäler, die man in Etrurien den Vornehmen errichtete, daß der Glaube an ihre Macht hier lebendiger war als im alten Rom. Vor allem die Sitte, am Grabe Wettkämpfe zu veranstalten, bei denen Blut fließen mußte, kann das lehren.[3] Es ist eine Weiterbildung des verbreiteten Brauchs, zum Zeichen der Trauer sich zu schlagen und zu zerkratzen, bis Blut fließt. Nur überläßt man die Ausführung des Ritus Gefangenen und Sklaven. Überall, wo ein Adel über eine hörige Bevölkerung oder Kriegsgefangene gebietet, gibt es verwandte Erscheinungen; es genügt, an die messenischen Heloten in Sparta zu erinnen (Tyrtae. frg. 7 Bgk.[4]). Die Etrusker hatten Verständnis dafür, daß Achill troische Gefangene am Grabe des Patroklos tötete, wie die Darstellung in der Tomba François zeigt. Es ist folgenschwer gewesen, daß römische Vornehme diese Sitte als Gladiatorenspiele zunächst bei Leichenbegängnissen übernahmen. Sie sind zuerst im J. 264 v. Chr. von M. und D. Iunius Pera zu Ehren ihres Vaters Decimus gegeben worden.[4] Auch in der Folgezeit blieben sie mit Begräbnisfeiern verknüpft, bis sie, vielleicht gegen Ende des 2. Jh. oder am

für das Festnageln eines Toten ebda. VI 815. 819.

[1] Vgl. R. Herbig, Historia 6, 1957, 129 ff.

[2] C. C. van Essen, Did Orphic influence on Etruscan tomb-paintings exist? Diss. Utrecht 1927, darin eine Liste der hierhergehörigen Malereien. Ders., Stud. Mater. 4, 1928, 286 ff. F. Messerschmidt, Stud. Mater. 5, 1929, 21 ff. L. Banti. Stud. Ital. 7, 1929, 190 ff. H. J. Rose, St. Mat. 4, 1928, 161 ff. de Ruyt, Antiqu. Class. 5, 1936, 13. Sestieri, Stud. Etr. 13, 1939, 259. Gegen „orphischen" Einfluß noch Boulenger, Rev. Et. Lat. 15, 1937, 121 ff.

[3] Nikolaus v. Damascus b. Athen 4, 153 f. F. gr. Hist. frg. 90, 78 Jacoby.

[4] Val. Max. 2, 4, 7. Liv. Perioch. 16. Über die von Serv. Aen. 3, 67 begangene Konfusion vgl. Münzer, R. E. s. v. Iunius 59. Livius erwähnt private Spiele zum J. 215 (23, 30, 15), 206 (28, 21, 1), 200 (31, 50, 4), 183 (39, 46, 2), 174 (41, 28, 11). Im 1. Jh. v. Chr. sind sie ganz gewöhnlich, Cäsar gab sogar Gladiatorenspiele aus Anlaß des Todes seiner Tochter (Suet. Caes. 26, 2). Daher spricht man von einem gladiator bustuarius (Cic. Pison. 19. Serv. Aen. 10, 519). In der Kaiserzeit bleiben sie der kaiserlichen Familie vorbehalten. Vgl. Marquardt-Friedländer, Staatsverw. 3, 554, wo Plin. n. h. 35, 52 nachzutragen ist.

Anfang des 1., sich davon lösten und damit endgültig säkularisiert wurden.[1] Aber die Sitte der Leichenspiele erhielt sich bis in augusteische Zeit. Den Ursprung aus Etrurien beweist außer dem Zeugnis des Nikolaos (S. 155, 3) und der etruskischen Herkunft des Wortes lanista (G. Herbig, I. F. 35, 165) die Gestalt des Charun; die toten Gladiatoren werden von einem Mann, der einen Hammer trägt, aus der Arena geschafft.[2] In ihm hat man längst den etruskischen Dämon erkannt, der mit helmartiger Kappe und Hammer z. B. in der Tomba François vor Achilles steht und mit dem griechischen Totenfergen Charon nur den Namen und anscheinend die Funktion gemeinsam hat, die Toten in die Unterwelt zu geleiten. Er ist ein Zeugnis dafür, wie stark sich die Vorstellung trotz Übernahme des Namens wandeln kann.

Bildliche Darstellungen sind es auch gewesen, die, zunächst ohne die hergebrachten Vorstellungen entscheidend zu ändern, den Römern den Gedanken an eine Hölle und ihre Strafen vermittelten. Plautus bezieht sich für Höllenqualen auf Gemälde (Capt. 998), wobei freilich dahingestellt bleiben muß, wieweit hier das Original eingewirkt hat, da der Redner gegen Aristogeiton ebenfalls von solchen Gemälden spricht ([Dem.] 25, 52).[3] Auch diese Vorstellungen blieben vage genug; Plautus braucht Acheruns nicht für den Totenstrom, sondern für den Raum der Unterwelt, vielleicht durch etruskische Vermittlung.[4] Er kennt auch bereits einen Herren der Unterwelt, dem er den unerklärlichen Namen Orcus gibt.[5] All diese Begriffe waren wohl mehr in dem Bewußtsein der handelnden Personen als in dem der Zuschauer lebendig; Plautus kann sie ungescheut verwenden, während er eine Nennung der Manes ebenso vermeidet wie den seit einem halben Jahrhundert in den Staatskult aufgenommenen Dis Pater.

[1] Das Amphitheater in Pompeji, das älteste, das wir kennen, ist um 80 v. Chr. erbaut. 105 v. Chr. führt der Konsul P. Rutilius Fechtübungen der Soldaten unter Aufsicht eines lanista ein (Val. Max. 2, 3, 2). Das setzt voraus, daß damals bereits eine kunstmäßige Fechtweise der Gladiatoren ausgebildet war. Ennodius, Paneg. in Theoder. 85, p. 213, 25 Vogel (hervorgezogen von Buecheler, Kl. Schr. II 497): Rutilium et Manlium comperimus gladiatorum conflictum magistrante populis providentia contulisse, ut inter theatrales caveas plebs diuturna pace possessa quid in acie gereretur, agnosceret. Daraus pflegt man Einführung staatlicher Gladiatorenspiele in diesem Jahr zu erschließen. Aber ob die Kenntnisse des späten Rhetors in diesem Punkt zuverlässiger sind als seine Bemerkung über die pax diuturna im Jahr der Schlacht bei Arausio, muß fraglich bleiben; Verwechslung mit der von Valerius Maximus berichteten Einführung von Fechtübungen liegt nahe.

[2] Tert. apolog. 15, 5. ad nat. 1, 10, 47; über den etruskischen Dämon vgl. F. de Ruyt, Charun, Brüssel 1934, dem die Darlegungen des Textes im wesentlichen folgen.

[3] A. Dieterich, Nekyia 136 ff., der 141 betont, daß Lucrez 3, 1015 in seine Unterweltschilderung römische Farben einmischt.

[4] Vom Lautlichen her hat G. Pasquali, Stud. Etruschi 1, 1927, 291 ff. (vgl. denselben, Stud. ital. 7, 1929, 312) etruskische Herkunft des Wortes angenommen, was zu der Bedeutungserweiterung passen würde.

[5] Die Literatur des 2. Jh. v. Chr. kennt Orcus nur als Namen eines Gottes, wie bereits Leo (im Index seiner Plautusausgabe) bemerkt hat, ebenso Varro und Cicero, bei dem es Übersetzung von Hades ist. Wagenvoort (Stud. Mater. 14, 1938, 35 ff.), und ihm folgend J.-B. Hofmann (Walde-Hofmann, Wb. s. v.) möchten von der Bedeutung Unterwelt ausgehen, was angesichts der Chronologie der Zeugnisse nicht möglich ist. Die Ableitung von ὅρκος (Wissowa, RuK² 310) wird dadurch nicht bewiesen, daß Verg. Ge. 1, 277 es als Übersetzung für Hes. op. 803 wählt, aber sie bleibt angesichts der Bedeutungsverschiebungen, die für triumphus, Charon und Acheron festgestellt sind, möglich. Nur etruskische Vermittlung ist wegen des o des Anlauts wohl ausgeschlossen.

In den Kreis der aus Etrurien übernommenen Begehungen gehören auch die Ludi Taurei, die in historischer Zeit im Circus Flaminius als quinquennales am 25. und 26. Juni begangen wurden. Sie galten den di inferi, und Cortsen hat deshalb mit Recht etrusk. tauru Grab zu dem Namen verglichen.[1] Dazu stimmt, daß ihre Einführung dem König Tarquinius Superbus auf Anlaß der libri fatales zugeschrieben wurde (Serv. Aen. 2, 140); damit sind hier, wie so oft, nicht die Sibyllinen, sondern die etruskischen Ritualbücher gemeint. In der Angabe über die Zeit der Einführung steckt wohl nur die Erinnerung an die Herkunft der Spiele. Das einzige historisch überlieferte Beispiel einer Feier der Ludi Taurei in republikanischer Zeit stammt aus dem Jahr 186 v. Chr. Sie werden religionis causa abgehalten und den nur der Volksbelustigung dienenden zehntägigen Spielen des M. Fulvius Nobilior entgegengesetzt (Liv. 39, 22, 1). Im 2. Jh. n. Chr. bezeugen die Ostiafasten die Begehung. Einzelheiten sind unbekannt, nur Pferderennen werden erwähnt; deshalb können wir nicht sagen, ob eine bereits im Privatkult bestehende Institution nur in den Staatskult aufgenommen wurde, wobei sich die Beziehung auf einen einzelnen Toten verlor, oder ob sie von vornherein als staatliche Spiele eingeführt sind.

Die Vermutung liegt nahe, daß der römische Adel auch die Formen der Pompa funebris mit ihrem feierlichen Aufzug aller verstorbenen Mitglieder des Geschlechts mit den Amtsabzeichen, die sie im Leben geführt haben, von dem etruskischen Adel übernommen hat. Die Darstellung der Toten durch Menschen spricht dafür (oben 148). Aber die Masken, die in Chiusi gefunden sind, gehören zu den Urnen und standen nicht im Atrium.[2] In jedem Fall ist die pompa funebris eine Vorführung der irdischen Traditionen des Geschlechts und hat mit Jenseitsglauben und religiösen Vorstellungen nichts zu tun.

47. Haruspicin. Was Rom aus Etrurien empfing, waren viel eher äußere Formen des Pomps, mit denen die Aristokratie sich umgab, als neue religiöse Gedanken. Die Einwirkung auf die Tracht der Priester ist stark gewesen; Opfermesser und Apex kommen sicher aus Etrurien, vielleicht auch der lituus.[3] Eine Ausnahme macht nur die Zukunftserkundung. Das Verhalten

[1] P. Cortsen, Etrusk. Standes- u. Beamtentitel, Kopenhagen 1925, 138. Fast. Ostiens. CIL XIV 4541 = Inscr. Ital. XIII 1 p. 205, 27 (cf. p. 211, 38): VII et VI K. Iul. Ludi Taurei quinquennales in Circo Flaminio. Varro L. L. 5, 154 ibi (im Circus Flaminius) ludis Tauriis equi circum metas currunt. Fest. exc. 350 M. 441 L.: Taurii appellantur ludi in honorem deorum inferorum facti cf. Fest. selbst, wo Lindsays Ergänzung ex li⟨bris Sibyllinis⟩ falsch ist. Es ist nach Serv. Aen. 2, 140 fatalibus zu ergänzen. Fest. 360 M. 449 L. Taurium aes appellant quod in ludos taureos (tauricos cod.) consumitur.

[2] O. Vessberg, Studien z. Kunstgesch. d. röm. Republik 99, 5. A. Boethius, Acta Archaeol. 13, 1942, 226 ff. Das ius imaginum ist das Recht, Bildnisse Lebender öffentlich aufzustellen, und hat mit diesen Masken nichts zu tun (Mommsen, St.R. I³ 447).

[3] Wie man den ganzen äußeren Aufzug des Magistrats mit Liktoren und fasces von dort her übernimmt, so ist auf dem Gebiet des Kultus das Opfermesser, die sacena, entlehnt und als Abzeichen der Pontifices beibehalten worden, auch als sie praktisch nicht mehr Verwendung fand. K. Friis Johansen, Acta Archaeologica 3, 1932, 113 ff. Ebenso stammt der traditionelle Kopfschmuck des römischen Priesters, der mit einem Wollfaden von einem Opfertier umwundene Apex, aus Etrurien (G. Koerte, Gött. Abh. 16, 4, 1917, 23 ff.). Nicht ganz sicher ist die Herkunft des Lituus, des Stabes, den die römischen Augurn führen. Er taucht in gleicher Form

des Römers zu den Vorzeichen, die die Götter senden, ist im wesentlichen passiv; man beachtet die Warnungen, die die Götter durch Blitz und Donner oder durch Abweichungen von dem gewohnten Gange der Naturereignisse geben, sorgfältig und sucht durch Sühnzeremonien das angekündigte Unheil abzuwenden. Aber man trägt von sich aus keine Fragen an die unsichtbaren Mächte heran. Auch bei der Eingeweideschau, die mit dem Opfer verbunden ist, handelt es sich zunächst nur um die Frage, ob das Tier vollwertig und den Göttern genehm ist. Die Etrusker besaßen ein entwickeltes System, das aus den einzelnen Teilen der Leber die Zukunft zu erkunden suchte, und eine Priesterschaft, die diese Weisheit in ihrem Schoße weiterüberlieferte. Die Bronzeleber von Piacenza mit ihrer Einteilung nach Gebieten der einzelnen Götter, denen Regionen des Himmels entsprechen, legt dafür Zeugnis ab.[1] Die Lehre hat Entsprechungen in Babylon. Die Doktrin hat anscheinend in der Zeit der größten etruskischen Macht eine gewisse Werbekraft entwickelt[2] und ist in Rom dauernd Bestandteil der staatlichen Religionsübung geblieben, dagegen nicht die damit eng verknüpfte Einteilung der Blitze nach Himmelsregionen und ihre Verbindung mit bestimmten Göttern. Bezeichnenderweise wurde die Ausübung dieser Kunst bis in die Kaiserzeit hinein einem Kollegium vorbehalten, das sich aus Etruskern rekrutierte, den Haruspices. Die Römer selbst fanden sich in dem spekulativen System nicht zurecht, und es blieb immer ein Fremdkörper innerhalb der römischen Religion. Während der Staat sich dauernd der Haruspices bediente, kennen wir keinen sicheren Fall, in dem ein Privatmann das Kollegium in seinen eigenen Angelegenheiten befragt hätte wie die Pontifices.[3] Es ist eine Körperschaft von sechzig Mitglie-

wie in Rom auf etruskischen Denkmälern auf (Thulin, Etrusk. Discipl. III (Göteb. Högsk. Årsskr. 15, 1909, 113), aber als perca arsmatica gibt es ihn auch in Iguvium (Tab. Iguv. VI a 19. b 49. 63. VII a 46). Da auch das commoetaculum (genus virgae quo in sacrificiis utebantur Fest. exc. 56 M. 162 L.) ähnlichen Zwecken gedient hat, könnte dieser Stab Gemeinbesitz der Mittelitaliker gewesen sein, was etruskischen Einfluß auf seine Form nicht ausschließt. Vgl. RE s. v. lituus 2.

[1] C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella und die Bronceleber von Piacenza, Rel.Gesch. Vers. u. Vorarb. 3, 1. 1906. Ders., Die etruskische Disziplin, Göteborgs Högskol. Årsskr. XI 5. XII 1. XIV 1. Göteborg 1906–1909. Zu den babylonischen Parallelen W. Denner, Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. 41, 1934, 180. Montgayard, Rev. Assyriol. 38, 1941, 67. Lebermodelle sind auch in Boghazköj gefunden. Meissner, Klio 19, 1925, 97. Allerdings sind die späteren Berichte mit mehr Vorsicht zu benutzen, als es Thulin tut. Cumont, Les mages hellénisés I 234, hat gezeigt, daß bei Suda v. Τυρρηνία ein von Genesis 1 beeinflußtes Stück einer Kosmogonie mit astrologischen Weltperioden kombiniert und auf etruskischen Namen gestellt ist. Auch St. Weinstock, J. Rom. St. 36, 1946, 101 ff. legt dar, wie bei Martianus Capella zeitlich verschiedene Schichten übereinanderliegen, die zum Teil spät und von orientalischer Spekulation beeinflußt sind. Vgl. noch St. Weinstock, Papers of Brit. School at Rome 19, 1951, 122 ff. L. Banti, Stud. Etrusc. 17, 1943, 207.

[2] Aus dem Verbot des ἐπιμαντεύεσθαι auf der archaischen Inschrift von Cumae (DGE 789, zur Lesung M. Guarducci, Bull. Comm. 72, 1946–48, 129) scheint sich zu ergeben, daß selbst in dieser griechischen Kolonie die Priester Anlaß hatten, sich gegen das Eindringen der neuen Form der Eingeweideschau zu wehren. Vgl. Gnomon 30, 1958, 121, 1.

[3] Natürlich schließt das nicht aus, daß Private einzelne Haruspices befragten. Aber die Fälle sind spärlich. Die Anekdoten von Ti. Sempronius Gracchus (Cic. div. 1, 36) und Q. Roscius (ebda 1, 79) sind nur verwendbar, wenn man sie für echt hält. Ein Herennius Siculus im Kreise des C. Gracchus (Val. Max. 9, 12, 6. Vell. Pat. 2, 7, 2) war dem Namen nach kein Etrusker (vgl. Schulze, ZGLE 82) und wenn der Tribun sich seiner bedient hatte, um die

dern,[1] die auf Befragen Auskunft erteilen. Aber ihre responsa unterliegen der Beschlußfassung des Senats, ehe daraufhin gehandelt wird. Hier wie bei den sibyllinischen Büchern duldet die straffe Organisation des Staates keine direkte Einwirkung von Nicht-Magistraten. Zu Trägern eines etruskischen Einflusses auf die Gestaltung der römischen Religion sind sie nicht geworden; der synkretistische Charakter des etruskischen Kultus mußte das von vornherein verhindern. Offenbar enthielten ihre Ritualbücher Vorschriften, die verschiedener Herkunft waren, und daher konnten sie sich den römischen Bräuchen einfügen. Nicht zu übersehen ist freilich, daß wir nur ausnahmsweise, wie im Falle des Saturnus oder der Ludi Taurei, imstande sind, die etruskische Herkunft mit Sicherheit festzustellen. Immerhin kennt Varro eine Anweisung des haruspex, ut suo quisque ritu sacrificium faciat (L. L. 7, 88); sie führt auf eine weitgehende Anpassung an das Bestehende.

Parallel mit der Eingeweideschau bestand eine Lehre von der Herkunft der Blitze, die gleichfalls nach den Regionen, aus denen sie kamen, bestimmten Göttern zugewiesen wurden, und eine komplizierte Praxis für die Sühnung von Ostenta und Prodigien. Aber diese Theorien selbst, die die Allmacht Iuppiters in bestimmten Fällen an den Beschluß eines Götterrates, der Di Consentes, bindet, haben in Rom keinen Eingang gefunden.[2] Es ent-

Volksstimmung zu beeinflussen, was sein gewaltsames Ende erklären würde, so fragte er ihn als Beamter. Es gab natürlich Winkelharuspices. Plaut. Mil. 693 erscheint sogar eine weibliche haruspica. Andere boten ihre Kunst auf dem Lande den unfreien Verwaltern gegen klingenden Lohn an; vor ihnen warnt Cato (agr. 5, 4): Haruspicem, augurem, hariolum, Chaldaeum ne quem consuluisse velit. Daß darin nicht nur die persönliche Abneigung Catos (vgl. Cic. div. 2, 51) sich ausdrückt, zeigt Colum. 1, 8, 6: haruspices sagasque quae utraque genera vana superstitione rudis animos ad inpensas . . . compellunt (vgl. Colum. 11, 1, 22) und Ciceros abschätzige Bemerkung über den vicanus haruspex (div. 1, 132).

[1] Zum Unterschiede von den S. 158, 3 erwähnten nennen sie sich auf den Inschriften arispex ex sexaginta CIL VI 32439. 2161–63. XI 3382. XIII 1821. Brit. Mus. Inscr. 540, vgl. CIL VI 2162–66. 32275. XI 3382. 4194. XIV 164. Die Bilingue aus Pisaurum [L. Ca]fatius L. f. Ste. haruspe[x] fulgurator CIL XI 6363. Ein Etrusker aus vornehmer Familie ist auch der C. Petronius C. f. arispex Crispinia natus, weil er gemäß etruskischer Sitte neben dem Vater auch die Mutter nennt. An ihrer Spitze stand ein primus (CIL XIII 1821) oder magister (CIL VI 2161), auch wohl harispex maximus genannt (CIL VI 2164. 2165). Vgl. Lact. de mort. persec. 10, 3. Sie gehören zu den Apparitoren der höheren Beamten in Rom, in den Provinzen und bei der Truppe (Cic. Verr, 2, 2, 27. 75. 2, 3, 137), auch der duumviri in den Munizipien (Lex Colon. Genet. 62). Eine Liste der inschriftlich bezeugten haruspices bei Thulin, a.a.O. 3, 150 f. Die Lehre erbte sich in Etrurien in den Geschlechtern fort (Cic. fam. 6, 6, 3); deshalb hat der Senat wiederholt Sorge getragen, daß eine Anzahl vornehmer Etrusker darin unterrichtet wurde (Cic. div. 1, 92. Val. Max. 1, 1, 1, zur Textkritik der Stelle V. Constanzi, Riv. Filol. 52, 1924, 341), und noch im J. 47 n. Chr. ließ Claudius einen ähnlichen Beschluß fassen (Tac. Ann. 11, 15). Vgl. Cic. leg. 2, 21. Val. Max. 1, 1, 1. Deswegen nennt sich CIL X 3680 ein haruspex publicus ex genere sacerdotum creatus. Natürlich waren sie seit der lex Iulia römische Bürger. Oft werden sie aus Etrurien herbeigerufen: Liv. 27, 37, 6. Cic. har. resp. 25. App. b. civ. 4, 15. Lucan. 1, 584.

[2] Vgl. Thulin, a.a.O. I 27. Ihr völliges Fehlen in Rom hat H. J. Rose, Stud. Mat. 4, 1928, 161 ff., mit Recht hervorgehoben. Ihr Auftreten auf einer späten Inschrift von Sarmizigetusa, Anuarul Univers. Cluj Instit. Stud. Clas. 1, 1932, 84 I. O. M. Iunoni [M]inervae Diis Consentibus Saluti Fortunae [R]educi Apollini Dianae V[ict]rici Nemesi Mercurio Soli invicto Aesculapio Hygiae Diis Deabusq. immortalib. P. Aelius Hammonius Iun. proc. Aug. (3. Jh. n. Chr.) ist entweder Ergebnis eines mit Reminiszenzen spielenden archaistischen Synkretismus, wie der Herausgeber Daicovici bemerkt, oder es sind

spricht römischer Art, daß man zwar im konkreten Einzelfall die Haruspizes befragt, aber die geschlossene Doktrin, mit der sie arbeiten, beiseite läßt.

48. Sibyllinische Bücher. Folgenreicher für die Geschichte der Religion ist die Einführung der sibyllinischen Bücher gewesen. Auf den Namen der alten phrygischen Prophetin[1] gingen im 6. Jh. Orakelsammlungen, wie es deren in jenen erregten Zeiten in Griechenland eine ganze Anzahl gab, die auf verschiedene Namen gestellt waren (vgl. RE 18, 850 f.). Eine solche Sammlung hat man in Rom, der Überlieferung nach aus der euböischen Kolonie Cumae,[2] übernommen. Es drückt sich darin die Reaktion gegen den kulturellen Einfluß Etruriens aus, die auch dazu geführt hat, daß die Eingeweidebeschauer in Rom nicht ihren etruskischen, sondern anscheinend einen lateinischen Namen tragen.[3] Der Vorgang ist in mehr als einer Hinsicht bezeichnend. Er ist der Beginn einer staatlichen Religionspolitik, aber es zeigt sich sofort, daß in Rom die Politik der Religion übergeordnet ist; es sind politische Tendenzen, die für die Abkehr von Etrurien und die Hinwendung zu den griechischen Kolonien Italiens bestimmend sind. Wenn man das Bedürfnis hatte, sich einer Autorität zu versichern, die Kulthandlungen in außergewöhnlichen Fällen legitimierte, so entsprang dieser Wunsch dem Gefühl der Hilflosigkeit gegenüber Ausnahmesituationen, aber gleichzeitig zeigt sich die Abneigung, die Entwicklung der Religion in die Hände einer unabhängigen Priesterschaft zu legen, wie etwa Delphi die griechische Religion gesteuert hat. In Rom schafft man eine Behörde, die die Sprüche unter ihre Obhut nimmt,[4] und bindet die Ermächtigung, sie

die griechischen zwölf Götter gemeint, die Varro (r. r. 1, 1, 4) mit diesem Wort bezeichnet (unten S. 253, 2).

[1] Die ekstatische religiöse Bewegung, deren Exponent die Sibylle gewesen war, war damals seit mindestens 150 Jahren erloschen (vgl. Harv. Theol. Rev. 33, 1940, 16). Die cumaeische Sibylle und ihre Langlebigkeit erwähnt für uns zuerst Timaios (Lycophr. 1278. J. Geffcken, Timaios' Geographie des Westens 125, 28 ff., ein Nachklang Petron. 48, 8). Die Sage von der Prophetin haben die Griechen von Cumae aus Euboea mitgebracht, wohin sie aus dem äolischen Kyme gelangt war. Damit hängt es zusammen, daß das Buch mit Sprüchen, das die Römer von dort bezogen, auf ihren Namen gestellt war. Aber sie gibt in historischer Zeit in Cumae keine Sprüche. Als man nach dem Brande des Kapitols 76 v. Chr. die Bücher erneuern muß, wendet man sich nicht nach Cumae, sondern nach Erythrai (Fenestella bei Lactant. inst. div. 1, 6, 14 = frg. 18 Peter, vgl. Tac. Ann. 6, 12). Damals stellt Alexander Polyhistor die Listen der verschiedenen Sibyllen zusammen (E. Maas, De Sibyllarum indicibus, Diss. Greifswald 1879). In Rom spielt nicht die Sibylle, sondern nur das Buch eine Rolle.

[2] Dion. Hal. 4, 62. Zonar. 7, 11, 1. Tzetz. zu Lycophr. 1279. Der Versuch, entgegen dieser Tradition etruskische Herkunft der Libri Sibyllini zu erweisen (W. Hoffmann, Wandel u. Herkunft d. sib. Bücher in Rom, Diss. Leipz. 1933. R. Bloch, Mélanges Ernout, 1940, 21 ff.), beruht auf der Gleichsetzung von libri Sibyllini und libri fatales. Aber das zweite ist der weitere Begriff und wird bald von den Sibyllinen, bald von den etruskischen Ritualbüchern gebraucht (Censor. 14, 6 aus Varro, vgl. Liv. 5, 15, 11 u.s.; oben 157, 1 über die Ludi Taurei). Dagegen entscheidet die bestimmte Angabe Varros et nos dicimus XV viros Graeco ritu, non Romano sacra facere (L. L. 7, 88).

[3] Der erste Teil dürfte mit hariolus zusammenhängen, vgl. Walde-Hofmann, Wb. s. v.

[4] Angeblich zuerst duumviri, dann seit 367 v. Chr. decemviri (Liv. 6, 37, 12. 42, 2; vgl. Dion. Hal. 4, 62, 4. Zonar. 7, 11, 2. Verwirrt Serv. Aen. 6, 72). Daß sie schon damals den Plebeiern zugänglich wurden, zeigt, daß die Institution relativ jung war. Listen der Decemviri republikanischer Zeit Mommsen, R.F. I 84. Broughton, Magistrates of the Roman Republic, passim, II 485 die nicht fest datierten. Sulla er-

einzusehen, an einen Senatsbeschluß.[1] Ebenso bedürfen die anzuordnenden Akte der Genehmigung. Damit war eine straffe Kontrolle gesichert. Den Inhalt wird man sich zunächst nach Analogie der uns bekannten griechischen Orakel vorstellen müssen. Es waren Anweisungen für Opfer an einen bestimmten Gott, für den Vollzug gewisser Riten, die die Angst beschwichtigen und die Gewißheit göttlicher Gnade geben sollten. Aber schon die Tatsache, daß die Sprache griechisch war, mußte der Gleichsetzung griechischer und römischer Götter Vorschub leisten. Fast unwillkürlich drangen auch neue griechische Götter ein. Dabei wird man sich den Vorgang wesentlich so zu denken haben, daß es den Römern schon bekannte Gottheiten benachbarter griechischer Städte waren, die eingeführt wurden; in vielen Fällen wird die Übernahme in den Staatskult nur sanktioniert haben, was bereits in weiten Kreisen in Übung war. Darin liegt, daß mindestens in späterer Zeit die Sprüche jedesmal von den Decemvirn hergestellt wurden, wenn sie den Auftrag erhielten, die Bücher einzusehen. Sie waren auch in der äußeren Form modern.[2] Die frei umlaufenden Sprüche, die in erregten Zeiten natürlich zahlreich waren, sind gelegentlich kassiert worden.[3]

49. Ceres, Liber, Libera. Im J. 493 wurde bei dem Circus Maximus nahe am Aventin ein Tempel der Ceres, Liber und Libera geweiht, den der Dictator A. Postumius drei Jahre vorher aus Anlaß einer Hungersnot gelobt hatte, nach Dionys von Halicarnass auf Anordnung der sibyllinischen Bücher.[4] Es entspricht der geschilderten kulturellen Wendung, daß man nun für den Schmuck des Tempels nicht mehr etruskische, sondern griechische Künstler heranzog, die den Namen nach aus achäischen Kolonien

höhte die Zahl auf 15 (Serv. a.a.O., der freilich, wie Lyd. mens. 4, 47 p. 105, 10 Wünsch die Zahl 60 gibt, wohl durch Verwechslung mit den Haruspices); der älteste Beleg für die Zahl aus dem J. 51 Cic. epist. 8, 4, 1, dann Varro L. L. 7, 88. Magistri an ihrer Spitze werden nur in den Fast. Capit. bei den Saecularspielen von 17 v. Chr. und den danach erfundenen von 236 erwähnt, ebenso Tac. Ann. 6, 12. Das Amt ist wohl erst eine Einrichtung der Kaiserzeit. Später ist es dem Kaiser vorbehalten (Mommsen, St. R. II³ 1106). Nur in den Saecularakten des Severus erscheint wieder ein magister neben dem Kaiser. Promagistri CIL X 6422. 3698 (3. Jh. n. Chr.). Vgl. noch A. Abaecherli-Boyce, TrPAmPhA 69, 1938, 161.

[1] Cic. div. 2, 112. Dion. Hal. 4, 62, 5. Mommsen, St.R. III 1060. Selbst die Veröffentlichung des Spruches galt als Ausnahme, Gran. Licin. 35 p. 15, 1. Flemisch. Cass. Dio 39, 15, 3. Lucan. Comm. Bern. 1, 564.

[2] Varro (Dion Hal. 4, 62, 6) gibt an, daß Fälschungen daran erkannt wurden, daß sie eine Akrostichis trugen, und Cic. div. 2, 111 benutzt das, um die Sibyllenorakel als Erzeugnis des Verstandes zu erweisen. Wilamowitz (Glauben d. Hell. 2², 329, 1) bemerkt mit Recht, gegen Diels, Sibyll. Blätter 25 ff., daß solche Künste nach allem, was wir über die Entwicklung der hexametrischen Dichtung wissen, jung waren. Es konnte gar nicht anders sein, als daß die auf eine konkrete Situation berechneten Sprüche nicht älter waren als diese selbst, was die Benutzung von älteren Versteilen und Versen nicht ausschließt.

[3] Liv. 25, 1, 12 (M. Aemilius praetor) in contione senatus consultum recitavit et edixit ut quicumque libros vaticinos precationesve aut artem sacrificandi haberet, eos libros omnes litterasque ad se ante Kal. Apr. deferret. Liv. 39, 16, 8. Noch Augustus ließ über 2000 solcher Sprüche vernichten (Suet. Aug. 31, 1). Tiberius folgt auch hier seiner Politik, Tac. Ann. 6, 12. Cass. Dio 57, 18, 5.

[4] Dion. Hal. 6, 17. 94, 3. An dem Tempel war nach Plinius n. h. 35, 154 eine Künstlerinschrift angebracht; man wird also auch eine Inschrift mit dem Namen der dedizierenden Magistrate annehmen dürfen, so bedenklich die Überlieferung über Sp. Cassius sonst ist. Vgl. Mommsen, R.F. II 158, 12. Übrigens bezog sich die Inschrift auf den äußeren Schmuck des Tempels, nicht auf die Kultbilder.

Unteritaliens stammten (Plin. n. h. 35, 154).[1] Vermutlich wird man in der gleichen Gegend auch das Vorbild für die Dreiheit Demeter, Kore und Dionysos zu suchen haben, die hier unter lateinischen Namen auftritt; die Priesterinnen kamen auch später noch aus Griechenstädten Unteritaliens.[2] Wir kennen diese Trias gerade aus dem nördlichen Peloponnes (Usener, Dreiheit, Rh. Mus. 58, 1903, 25).[3] Dort erscheinen statt Dionysos auch andere Namen, was davor warnen kann, aus der Identifikation mit Liber Schlüsse auf die ursprüngliche Natur des römischen Gottes zu ziehen. So natürlich die Übersetzung von Demeter durch Ceres war, so sicher ist eine starke Umdeutung bei den beiden anderen. Bei den Griechen gehören Mutter und Tochter eng zusammen und der dritte kann verschieden heißen, bei den Römern müssen Liber und Libera zunächst ein Paar gebildet haben, das nach Art der oben (60) behandelten aufzufassen ist. So ist nur deutlich, daß eine Macht, die sich in der vegetativen Fruchtbarkeit offenbart, hier durch Gleichsetzung mit dem griechischen Dionysos früh auf den Weinbau bezogen ist, mit dem Erfolge, daß Liber schon bei Plautus ausschließlich Weingott ist.

Im Mittelpunkt der neuen Trias stand Ceres; darum wird der Stiftungstag des neuen Tempels auf die Cerialia am 19. April gelegt (Fast. Esquil. CIL I² p. 210) und im J. 18 n. Chr. wird ein neugestiftetes Opfer für Ceres in Toscana am gleichen Tage dargebracht (CIL XI 3196 cf. VI 508). Auch die an das Fest angeschlossenen Ludi heißen gewöhnlich Ceriales, obwohl sie allen drei Gottheiten gelten.[4] Bei dem Tempel fand ein Markt statt, wie zuerst die Klausel des Gesetzes zum Schutze der Tribunen bezeugt (Liv. 3, 55, 7); es lag nahe, daß zunächst der Getreidehandel sich im Schutze der Göttin vollzog, der man diese Gabe dankte. Aber das hat zur Folge gehabt, daß die Aufseher dieses Tempels, die Aedilen, zu einer Magistratur der Stadt Rom geworden sind.[5]

50. Mercurius. Dem beginnenden Handel galt auch die Errichtung eines Tempels für den Gott Mercurius am Circus Maximus außerhalb des Pome-

[1] Für Damophilos ist die dorische Herkunft klar, aber auch Gorgasos begegnet als Heros in Pharai in Messenien (Paus. 4, 3, 10), als Eigennamen finden wir ihn überwiegend im dorisch-westgriechischen Sprachgebiet: Epidauros (IG IV 1², 28, 4), Achaia (SEG 13, 278, 12), Kalydon (IG IX 1², 137, 24). Dazu kommt ein Theore aus Magnesia am Mäander, Inschr. v. Magnesia 31, 9. 43. Bei der Häufigkeit von Gorgias, Gorgon usw. im Ionischen fällt das ins Gewicht.

[2] In Ciceros Zeit kamen sie aus Neapel und Velia (Cic. Balb. 55. Val. Max. 1, 1, 1) und erhielten natürlich das römische Bürgerrecht. Eine Casponia P. f. Maxima sacerdos Cereris publica populi Romani Sicula, CIL VI 2181 = 32443, erklärt sich dadurch, daß man später den römischen Kult an das sizilische Enna anknüpfte, nach einem Sibyllenspruch aus dem Ende des 2. Jh., Cic. Verr. 2, 4, 108. Val. Max. a.a.O. Von einem Geheimkult der Ceres zu reden, berechtigt der Ausschluß der Männer ebensowenig, wie der des Hercules an der Ara Maxima durch Ausschluß der Frauen zu einem Geheimkult wird.

[3] Der eleusinische Iakchos war zur Zeit der Einführung des römischen Kults noch nicht mit Dionysos gleichgesetzt. Außerdem liegt damals Eleusis außerhalb des Gesichtskreises der Römer.

[4] Cic. Verr. 2, 5, 36. Ov. Fast. 3, 795. Serv. auct. Georg. 1, 7. Cypr. spect. 4. Auch die Priesterin des Kultes hieß sacerdos publica Cereris P.R.Q. CIL VI 2181 = 32443.

[5] Vgl. Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1934, 73 ff. über die älteste Geschichte der Aedilen. Zur Lage des Tempels P. Ducati, Romana Gens 1, 1929, 11 ff., der für Lokalisierung bei S. Maria in Cosmedin eintritt.

riums im J. 495, der Mittelpunkt eines collegium mercatorum war.[1] Der Stiftungstag lag am 15. Mai. In ihm gewinnt Gestalt, was vorher unbestimmt als dei Lucrii[2] bezeichnet war. Es ist nur eine Seite des griechischen Hermes, die in ihm zur Geltung kommt und das Bild des Gottes prägt; seine Bedeutung für den Handel zeigt sich darin, daß er schon früh neben Ianus, der gleich ihm den Petasus trägt, auf römischen Münzen vorkommt.[3] Noch im Amphitruo des Plautus (1 ff.) führt sich der Gott als Schützer des Gewinns ein. Schwieriger ist zu beurteilen, woher man den Gott übernahm. Ein Tempel in Falerii, der zahlreiche Weihungen von Aedilen Titoi Mercui geliefert hat, lehrt zwar, daß der Gott auch dort als Schirmherr des Marktverkehrs galt, aber die Frage, ob man ihn von den Latinern übernommen hatte, wie so viele Götter, oder umgekehrt, wird dadurch nicht entschieden. Da die Etrusker den Hermes Turms nannten, ist das erste wahrscheinlich.[4] Nur wird man wegen der verschiedenen Form des Namens annehmen müssen, daß eine ältere unpersönliche Macht *Mercus, die sich im Gewinn offenbarte, unter dem Einfluß des Gestaltwandels der Götter die Form angenommen hat, die in Mercurius auftritt. Da in Rom von dem älteren Namen keine Spur ist, muß man ihm latinische Herkunft zuschreiben. Der Gott ist ein gutes Beispiel für die Verflechtung der mittelitalischen Kultur, in der die Einflüsse hin und her gehen, ohne daß wir die Zusammenhänge anders als hypothetisch rekonstruieren könnten.

51. Minerva. Ceres und Mercurius sind zunächst durch den sich entwickelnden Handel nach Rom gebracht worden; bei Minerva ist es der Einfluß des Handwerks gewesen, der ihren Kult prägte. Zwar war sie in der kapitolinischen Trias zunächst als Stadtgöttin gemeint, aber die innerrömische Entwicklung, die den Iuppiter O. M. zum Hauptgott der Gemeinde machte, hat die in ihrer Aufnahme liegenden Möglichkeiten nicht zur Entfaltung kommen lassen.[5] Ob der Name der Göttin ursprünglich

[1] Liv. 2, 27, 5 cf. 21, 7. Val. Max. 9, 3, 6. Der Stiftungstag CIL I² p. 318, dazu die Fast. Ant. Meist wird Maia hinzugefügt, was auf der Gleichsetzung von Maia (oben 55, 3) mit der Mutter des Hermes beruht. Auch der Monatsname kann eingewirkt haben. Zur Lage Ov. Fast. 5, 669 Apul. Met. 6, 8, 2.

[2] Arnob. 4, 9 deos Lucrios lucrorum consecutionibus praesidere. Dazu Lucrio unter den Laren Trimalchios (Petron. 60, 8 vgl. Fest. 56 M. 161 L. quasi κέρδωνα quem nos quoque lucrionem vocamus).

[3] Sydenham, Coin. Rom. Rep. nr. 44 u. öfter. Die Parallele mit Ianus ist belehrend; beide setzt man auf Münzen; der Handel mit den Fremden vollzieht sich zunächst am Tor (S. 135, 4) oder außerhalb der Stadt. Deshalb liegt der Mercurtempel außerhalb des Pomeriums.

[4] Die Inschriften Vetter 264. 265. Die Deutung von efiles auf lat. Aediles hat K. Bessel-Erman, KZ 48, 1918, 158, in einem nachgelassenen Aufsatz gegeben; er deutet die Schalen als Weihgaben aus den Strafgeldern, die beim Marktverkehr anfielen. Der Doppelname, der in Etrurien keine Parallele hat, aber in Semo Sancus, Mutunus Tutunus u. a. in Rom, weist ebenso auf latinischen Einfluß, wie die Aedilen. Vetter a.a.O. setzt wegen osk. amiricum quaestum (2) zunächst einen u-Stamm *mercus quaestus an. Mercurius könnte adjektivische Weiterbildung sein. Jedenfalls empfiehlt der Befund Anknüpfung der Sippe an merx, mercari. Aus Mercurius einen etruskischen Gentilgott zu machen, zu dem es keine gens gibt (Altheim, Griech. Gött. im alt. Rom 43; Hofmann-Walde, Wb. s. v.), fehlt jeder Anhalt.

[5] Dem kapitolinischen Tempel möchte man die Triumphalinschrift des Pompeius für Minerva zuweisen, die Plin. n. h. 7, 97 erhalten hat. Sie war ex voto gesetzt, also wohl absichtliche Abweichung von der Routine, die den ins Feld gehenden Befehlshaber dem Iuppiter O. M. Gelübde darbringen ließ.

italisch oder etruskisch war, wird sich nur schwer entscheiden lassen; für italische Herkunft fällt ins Gewicht, daß ein davon abgeleitetes Denominativum promenervare im Saliarliede vorkam.[1] Unabhängig davon ist die Frage nach der Funktion, die Minerva gehabt hat. Auf etruskischen Spiegeln erscheint sie mit Helm, Lanze und Aegis,[2] ebenso auf römischen Münzen, und wenn ihr in Falerii der Prätor auf Weisung des Senats eine Weihung darbringt (CIL I 2² 365; Vetter 320), so wird sie der Polias gegolten haben. Auch daß in Rom das im 3. Jh. ausgestorbene patrizische Geschlecht der Nautii nach Angabe Varros einen gentilizischen Minervakult besaß,[3] weist in die gleiche Richtung. Ein Heiligtum der Minerva Capta am Abhang des Caelius, das Minervium hieß, war wohl nach der Eroberung und Zerstörung von Falerii im J. 241 erbaut worden.[4] Ihr älterer Haupttempel lag aber auf dem Aventin; sein Stiftungstag war der 19. März, die Quinquatrus, an denen auch die Salier ihre Tänze aufführten.[5] Vielleicht liegt auch darin ein Anzeichen, daß Minerva zunächst auch für Rom weitere Bedeutung hatte.

[1] Fest. 205 M. 312 L. promenervat item (scl. in Saliari carmine) pro monet. Natürlich kann die Erklärung durch die von Verrius Flaccus selbst gegebene Etymologie Minerva dicta quod bene moneat (Fest. exc. 123 M. 249 L.) beeinflußt sein, aber das Wort selbst haben die römischen Gelehrten in den Liedern der Salier gefunden. Über die etruskischen Formen des Namens Schulze, ZGLE 141, 5. v. Planta, Gramm. d. osk.-umbr. Dial. I 184. Für etruskische Herkunft kann man geltend machen, daß die älteren römischen Inschriften Menerva schreiben und eine Erklärung für den Übergang von e zu i aus lateinischen Lautgesetzen Schwierigkeiten macht. Sommer, Handb.² 111, denkt mit Walde an volksetymol. Wirkung von miniscitur; nur ist auch dessen Vokal keineswegs regulär, und inhaltlich vermißt man den Nachweis einer alten Assoziation von Minerva mit der Erinnerung (die Minerva memor von Placentia, CIL XI 1292. 1310, ist kaiserzeitliche Heilgottheit). Das gleiche gilt für die Anknüpfung an minari (Hofmann b. Walde s. v.). Am ehesten könnte man an vulgären Übergang von e zu i, wie in villus (Sommer, a.a.O. 58d) bei einer Gottheit der Handwerker denken.

[2] Ganz unerklärt sind die Darstellungen der Minerva mit einem Kinde, das sie bald im Arm hält, bald über ein Gefäß. Es wird gelegentlich als mariś bezeichnet. Gerhard, Etrusk. Spiegel II Taf. 165. 166. 167 B. IV Taf. 257, dazu eine Pränestinische Ciste Monum. Inst. 9, 1873, Taf. 58/59. R. Enking, Jahrb. d. deutsch. Inst. 59/60, 1944/45, 111. Besser abgebildet bei Qu. F. Maule u. H. R. W. Smith, Votive Religion at Caere, Univ. Calif. publ. class. archeol. 4, 1, 1959, 111 f. Vergleichbar ist das Bild der Fortuna von Präneste (Iuppiter puer), qui lactens cum Iunone in Fortunae gremio sedens mammam adpetens castissime colitur a matribus (Cic. div. 2, 85). Offenbar können die Namen wechseln, aber eine weibliche Gottheit, die ein Kind pflegt, wird etruskischen Ursprungs sein. Wie man dazu kam, sie mit dem Minervatypus zu verbinden, bleibt dunkel. Selbst wenn man mit Mißverständnissen griechischer Darstellungen (Athene und Erechtheus?) rechnet, führen diese Monumente darauf, daß man in Etrurien sehr andere Vorstellungen mit Minerva verband als in Rom. Auch ohne Einfluß der griechischen Ergane konnte sie zur Handwerkergöttin werden, wenn zugewanderte Handwerker aus der Heimat ihren Kult mitbrachten.

[3] Serv. Aen. 2, 166. 5, 704, cf. 3, 407. Fest. 166 M. 284 L. Dion. Hal. 6, 69. Seit 287 verschwinden die Nautii aus den Fasten; ein Tribunus militum 256 Flor. 1, 18, 17. Über die Herkunft des Geschlechts ist nichts bekannt.

[4] Ov. Fast. 3, 835 ff. Varro L. L. 5, 47. CIL I 2², 365. Auch der sog. Apollotempel von Veii gehörte der Minerva (oben 151, 3, Rend. Lincei 1948, 37 ff.).

[5] A. Merlin. L'Aventin dans l'antiquité, 1906, 184 ff. Fest. 257 M. 363 L. Fast. Praen. z. 19. März. Ovid fast. 3, 835 gibt diesen Tag als Stiftungstag des sacellum der Minerva capta und verlegt den des Heiligtums am Aventin auf den 19. Juni (Fast. 6, 728). Aust, De aedibus sacris, Diss. Marburg 1889, 42 hat das spätere Datum auf die Wiederherstellung des Tempels auf dem Aventin unter Augustus (Mon. Anc. 4, 6) bezogen (vgl. Wissowa, Ges. Abh. 271). Der Stiftungstag des Sacellum konnte in den Fasten nicht notiert sein. CIL I² p. 312. Auch die Fast. Esquil. Amit. Ant. notieren zum 19. Juni Minervae in Aventino CIL I² p. 320, in Übereinstimmung mit Ovid.

Aber für das Bewußtsein des Volkes war sie die Gottheit der artifices, und so sind die Quinquatrus zum Handwerker- und Schulfest geworden.[1] Für Ovid (Fast. 3, 819 ff.) stehen alle Handwerke unter ihrem Schutz, und wenigstens von dem collegium der tibicines (Varro L. L. 6, 17) wissen wir, daß sie am 17. Juni, der Quinquatrus minusculae hieß, im Tempel der Minerva zusammenkamen.[2] Eine alte Weihung der fullones an sie ist in Spoleto gefunden (CIL I 2^2 2108), und für diese ist auch für Rom überliefert, daß sie die Quinquatrus besonders feierten (Novius frg. 95 R^3. Plin. n. h. 35, 143). Als man im J. 207 den scribae und histriones Korporationsrechte verlieh, gab man ihnen den Tempel der Minerva auf dem Aventin als Zentrum, und noch in der Kaiserzeit ist es das Fest der Schulen.[3] In der Zeit des Plautus war die Gewohnheit, an diesem Tage allen zur Haushaltung gehörigen Freien Geschenke zu schicken, weit über den Kreis der eigentlichen Handwerker ausgedehnt (Plaut. mil. 692 ff.). Minerval ist geradezu zur Bezeichnung des Honorars an Lehrer geworden (Varro. r. r. 3, 2, 18. Tert. idol. 10, 3). Später treffen wir ein Kollegium von Minervales in Kos (Clara Rhodos 10, 1941, 201) und ein collegium Minervium tabulariorum in Ephesos (CIL III 6077), wo man freilich mit griechischem Einfluß rechnen muß. Im 1. Jh. erweisen die Römer auch der Minerva Lindia ihre Ehrfurcht (Blinkenberg-Kinch, Lindos II 92. 323). Eine Minerva victrix der Severerzeit in Aquincum (CIL III Suppl. 10438) ist eine griechische Athena Nike. All das ist Ergebnis griechischer Bildung in der Oberschicht. Für die Masse der Römer blieb Minerva die Beschützerin des Handwerks. Vielleicht am deutlichsten zeigt sich das darin, daß auch bei der Truppe ihr vorzugsweise die Weihungen der Spielleute und

[1] Artificum dies Fast. Praenest. Quinquatrus sind zunächst die Nächte nach dem Vollmond, die ohne Mondlicht beginnen. Wackernagel, ARelW. 22, 1923/24, 215.

[2] Varro gibt ausdrücklich an conveniunt ad aedem Minervae (a.a.O.), ebenso Fest. 149 M. 267 L. qui colunt Minervam. Ov. Fast. 6, 661 ff. hat leider eine Lücke, setzt aber die Quinquatrus minusculae ebenfalls zu Minerva in Beziehung. Dagegen gibt Liv. 9, 30, 5 (daraus Val. Max. 2, 5, 4 und Censor. 12, 2) als Anlaß der hübschen Geschichte, wie die Tibicines nach Tibur auswandern und zurückgebracht werden, daß der Censor Appius Claudius 312 v. Chr. ihnen das Privileg, im Iuppitertempel ein Festmahl zu halten, entzogen hätte. Plut. Qu. Rom. 277e verwechselt den Censor mit dem Decemvirn und sagt nichts über den Ort. Die Beziehung der Tibicines zu Iuppiter Epulo bestätigt die Inschrift CIL I 2^2, 988 = VI 36756 Ma[gistri] quinq(uennales) c[ollegiei] teib(icinum) Rom(anorum) qui s(acris) p(ublicis) p(raesto) s(unt) e[x . . .] Iov(i) epul(oni) sac(rum), vgl. oben 74, 2. Die beiden Nachrichten vertragen sich durchaus. Die Gilde, die ihren Mittelpunkt im Minervatempel hatte, konnte sehr wohl an einem Tage, der nicht überliefert ist, im Iuppitertempel auf dem Kapitol ein Festmahl halten, wenn auch Iuppiter Epulo nicht nach diesem Mahl, sondern nach dem hieß, das er selbst vorgesetzt bekam (oben 74, 2). Erst Mommsen hat aus der Beischrift der Fast. Tuscul. und Venus. zum 13. Juni feriae Iovi geschlossen, daß die Tibicines zu Iuppiter gehörten und an diesem Tage bei ihm speisten, was dem Zeugnis Varros und dem Namen Quinquatrus zuwiderläuft. Schwieriger ist über den karnevalartigen Charakter der Quinquatrus Minusculae zu urteilen. War diese Form erst 311 üblich geworden, wie Mommsen aus Livius a.a.O. folgert (CIL I^2 p. 320), so kann es von vornherein ein profanes Volksfest gewesen sein, ein Mummenschanz in Nachahmung ähnlicher Begehungen in anderen Städten. Die feste Beziehung der Flötenbläser zu Minerva zeigt den Unterschied gegen die griechische Athena, die bekanntlich mit dieser Kunst nichts zu tun hat.

[3] Fest. 333 M. 423 L. Hor. ep. 2, 2, 197. Iuven. 10, 114. Tert. idol. 10, 2. Symmach. ep. 5, 85, 3. Später kommen die Ärzte hinzu, Varro hat einer Menippea über gesundes Leben ohne Ärzte den Titel Quinquatrus gegeben (440–49 Bchl.). Darüber hinaus war es in der Kaiserzeit allgemeines Volksfest, Suet. Aug. 71, 3. Ner. 34, 2 = Tac. Ann. 14, 4.

Fabri gelten.[1] Auch die anscheinend umgangssprachliche appellativische Verwendung geht darauf zurück. Wenn Petron omnis Minervae homo für „in allen Sätteln gerecht" sagt (43, 8), so ist die Geschicklichkeit gemeint, die jede Gelegenheit auszunutzen versteht, und auch die sprichwörtliche Wendung crassa oder pingui Minerva bezeichnet nur den schlichten, ungeschulten Menschenverstand im Gegensatz zu subtilis. Ob im zweiten Fall etwa „gesunkenes Kulturgut", eine aus der Oberschicht in die Umgangssprache eingedrungene Wendung, vorliegt, wird sich schwer entscheiden lassen.[2] Wenn sie schon in republikanischer Zeit als Minerva Medica auf dem Esquilin verehrt wird,[3] so wird man sich erinnern müssen, daß für römische Anschauung auch die Ärzte zu den artifices gehören. Eine Athena Hygieia wird nur in Athen verehrt (IG I² 395), und schon deshalb ist es unwahrscheinlich, daß in der Benennung griechischer Einfluß vorliegt, wenn auch das Datum des Heiligtums nicht überliefert ist. Die kaiserzeitliche Entwicklung ihres Kultes (unten S. 321) geht auf die persönlichen Neigungen einzelner Kaiser zurück und hat nur ephemere Resultate ergeben.

52. Iuno. Das Eindringen des Merkur- und Minervakultes in Rom wird man sich so vorstellen müssen, daß eine von Teilen der Bevölkerung verehrte Gottheit allmählich auch in den Staatskult rezipiert wurde. Anders steht es um die Umgestaltung des Kultes der Iuno. Schon in der kapitolinischen Trias war sie, ebenso wie Minerva, die Schützerin der Stadt. Wir sahen, daß auch im Kult der Minerva in den Anfängen die Verehrung als Polias noch eine Rolle spielte. Iuno ist in einigen italischen Städten ebenfalls die Stadtgöttin gewesen. In Teanum Sidicinum (CIL I² 1573. X 4789–4791) und Aesernia (CIL IX 2630) gab es einen Kult der Iuno Populona,[4] die, wie ihr Name besagt, für den populus, also den Heerbann, sorgt. In Lanuvium hieß sie Iuno Seispes Mater Regina (CIL I² 1430. Eph. Epigr. 9, 605 = Dessau 9246 cf. Fest. 343 M. 423 L.); der leider nicht gedeutete Name ist später volksetymologisch zu Sospes und sprachlich korrekter zu Sospita umgestaltet worden.[5] Vielleicht war sie hier zunächst Fruchtbar-

[1] CIL III Suppl. 10435. 10437. 10997. VI 524. VIII 18060. XIII 5970. 6489. 6503. v. Domaszewski, Westd. Zeitschr. 14, 29ff. Von anderen Handwerkerkollegien vgl. etwa die Walker, CIL V 801. VI 268. XI 4771, und die Fabri, CIL II 4498. VII 11. IX 3148. XI 6335.

[2] Crassa Minerva Hor. Sat. 2, 2, 3 Priap. 3, 10. Pingui Minerva Cic. Lael. 19. Colum. 1 praef. 33. Otto, Sprichwörter d. Röm. s. v. Minerva 5. Das Bedenken gegen den rein römischen Ursprung der Wendung gründet sich darauf, daß crassus ein Schlagwort der hellenistischen Stilkritik παχύς aufnimmt (vgl. Callim. frg. 398 u. Pfeiffer dazu). Nur ist die Bedeutung dort eindeutig negativ, was sie mindestens für die Horazstelle nicht ist.

[3] Notit. urbis reg. V. CIL VI 10133. 30980. Zur Lage Hülsen-Jordan, Topogr. v. Rom I 3, 353. Platner-Ashby, Topogr. Dict. 344. Ein Heiligtum der Minerva Memor (der Göttin, die sich der Bitten erinnert) in Placentia CIL IX 1292–1310 galt einer Heilgöttin, ist aber erst aus der Kaiserzeit bekannt.

[4] Dies ist die der Wortbildung nach korrekte Form (wie Bellona), die sich auf den italischen Inschriften findet. Populonia auf der Inschrift aus Dakien, CIL III 1075, ist aus der literarischen Überlieferung genommen, die nach Varros Antiquitates durchweg diese Form bietet: Arnob. 3, 30. Aug. c. d. 6, 10. Ebenso das Ius Papirianum Macrob. 3, 11, 6 in templo Iunonis Populoniae augusta mensa est. Es ist deutlich, daß man den Namen irrig von dem Stadtnamen ableitete.

[5] Inschriften und Münzen bieten oft die Abkürzung I.S.M.R. (CIL XIV 2088. Sydenham, Rom. Rep. Coin. 598). Der Versuch von Ehrlich, den ersten Teil mit

keitsgöttin. Wenigstens hören wir, daß in Lanuvium alljährlich ein Mädchen eine Schlange fütterte; je nachdem sie das Futter annahm oder nicht, schloß man auf die Fruchtbarkeit des Jahres.[1] Die Verbindung mit dem Kult der Iuno ist nur durch einen unsicheren Zeugen überliefert, aber Münzdarstellungen, die die Göttin mit einer Schlange zeigen, scheinen sie zu bestätigen. Dann dürfte es sich zunächst um die Tempelschlange gehandelt haben und die Höhle zu der novellistischen Ausmalung unserer literarischen Quellen gehören. Schlange und Ausstattung des Kultbildes lehren in gleicher Weise, daß hier der Typus der Athena Polias über Etrurien auf die Ausgestaltung des Kultes eingewirkt hatte. Dieses zeigte die Göttin mit einem Ziegenfell über dem Kopf und mit Lanze und Schild in kriegerischer Bewaffnung (Cic. nat. deor. 1, 82 Abb. 8). Das Ziegenfell mit Hörnern ist wohl als Helm aufzufassen. Die an der Spitze aufgebogenen Schuhe (calceoli repandi Cic.) entsprechen der archaischen Mode in Etrurien, deuten also auf die Herkunft des Kultbildes. Auf dieses bezieht es sich wohl, wenn Livius (21, 62, 4) von dem Prodigium einer sich von selbst bewegenden Lanze in Lanuvium spricht. Stadtgöttin war sie auch in Falerii, wo sie als Curritis in einem Hain verehrt wurde (CIL XI 3126. Ov. Am. 3, 13, 7); ihr Priester hatte in der Kaiserzeit den Titel Pontifex sacrarius (CIL XI 3100. 3125). Die Verwendung eines Mannes für dieses Amt an Stelle einer Priesterin im Gegensatz zu dem sonst im Iunokult üblichen zeigt, daß die ganze Gemeinde, nicht nur die Frauen, unter der Obhut der Göttin standen. Über das Aussehen des Kultbildes haben wir keine Nachricht.[2] Ovid (Am. 3, 13) beschreibt die Festprozession in seiner Zeit, die für den Kult nichts Beson-

sidus zu verbinden (KZ 41, 285), muß annehmen, daß der Beiname ursprünglich die Mondgöttin bezeichnet hätte, was angesichts der kriegerischen Kultstatue unwahrscheinlich ist. Eine Liste der Darstellungen in der Plastik und auf Münzen E. M. Douglas, JRomSt. 3, 1913, 61, die gesehen hat, daß der Typus in Etrurien ausgebildet ist. Prodigien in dem Heiligtum in Lanuvium Liv. 23, 31, 15. Obsequ. 60. 106. Der Tempel war noch am Ende der Republik sehr reich (App. b. c. 5, 97), und zu seiner Dependenz gehörte ein cenaculum (Varro L. L. 5, 162, vgl. Obsequ. 106). Es ist, wie die ἑστιατόρια in griechischen Kulten, σημεῖον τοῦ συνέρχεσθαι πλῆθος ἱκανὸν τῶν συνθυόντων αὐτοῖς ἀστυγειτόνων (Strab. 10, 487).

[1] Prop. 4, 8, 3. Ael. n. an. 11, 16. Mit Iuno bringt den Ritus nur Aelian in Verbindung, der ihn falsch nach Lavinium verlegt. Die Deutung auf eine Keuschheitsprobe der Mädchen ist wohl sekundär. Vgl. E. M. Douglas, a.a.O. 70. A. Galieti, Bull. Comm. 44, 1916, 3 ff. Rein, Act. soc. Fennic. B XI 3, Helsinki 1919. Die Szene ist öfter auf Münzen dargestellt (Abb. 9. Sydenham 966. 1059), einmal (Abb. 10. Sydenham 915) ist der Kopf der Iuno Sispes auf dem Avers. Andere Münzen stellen die Göttin mit einer Schlange dar (a.a.O. 771. 772). Über eine Erinnerung an die Zeremonie in einer späten Legende H. J. Rose, Class. Rev. 36, 1922, 167.

[2] Den Beinamen bringen Serv. Aen. 1, 8 und der S. 106, 0 behandelte Spruch für Tibur mit currus zusammen. Die Schreibung schwankt. Curritis geben die Inschriften von Falerii, CIL XI 3100. 3126, und die Arvalfasten zum 7. Oktober, Quir(itis) die Antiumfasten, Q. die Fast. Paulin., ferner CIL XI 3125 aus Falerii und CIL I² 396 aus Benevent. Curitis Fest. exc. 49 M. 154 L. 63 M. 168 L. L. Serv. Aen. 4, 59. Bei Serv. Aen. 1, 8 und 8, 84 schwanken die Handschriften zwischen der Schreibung mit einem und zwei r. Die Herstellung von Fest. 254 M. 361 L. ist ganz unsicher. Dieser Befund führt darauf, daß die Schreibung mit Q ein Versuch ist, den Beinamen durch die Verbindung mit Quirites verständlich zu machen, die mit einem r der Anknüpfung an curis hasta ihr Dasein verdankt. Darstellungen der Iuno Sospita auf einem Wagen finden sich im 1. Jh. v. Chr. auf Münzen (Sydenham, Rom. Rep. coin. 772. 1057), aber die Ableitung von dem u-Stamm currus ist sprachlich unmöglich. Das Wort kann wie der Typus aus Etrurien stammen, wenn es nicht zu curia gehört.

deres ergibt. Nur daß die Ziege von den Opfertieren ausgeschlossen war, hebt er hervor (18 ff.). Darin liegt ein Gegensatz zu dem lanuvinischen Kult, in dem die Göttin ein Ziegenfell trägt.[1] Aus dem Umstand, daß die Knaben mit Spießen auf Ziegen schossen und die erlegte als Preis bekamen (Ov. a.a.O.), darf man schwerlich auf eine „Sündenbockzeremonie" schließen (Douglas a. S. 166, 5 a.O. 69). Es widerspricht dem Wesen eines Sündenbocks, ihn dem Sieger in einem Wettkampf als Preis zu geben. Curitis hieß Iuno auch in Tibur, und hier ist für das Kultbild Bewaffnung bezeugt (oben 105, 2). Hauptgottheit ist Iuno noch in Gabii (Verg. Aen. 7, 682. Sil. Ital. 12, 573), Veii (Liv. 5, 21, 3) und Perusia (App. b. c. 5, 206. Cass. Dio 48, 14, 5); Appian bezeugt die weite Verbreitung in Etrurien.

Die Entwicklung der Iunogestalt läßt sich unter der Annahme begreifen, daß die Göttin zunächst als Frauengöttin für die Vermehrung der Bevölkerung und damit auch für die kriegerische Macht der Gemeinde angerufen wurde. Die samnitische Populona läßt sich noch von hier aus verstehen. Bei der Übernahme ihres Kultes durch die Etrusker wurde sie zur Stadtgöttin schlechthin und verschmolz mit der von ihnen ebenfalls übernommenen Athena Polias zu einer Gestalt. Sie ist dann wieder für die latinischen Kulte in Lanuvium und Tibur vorbildlich geworden, schon weil die etruskische Kunst zunächst für die Kultbilder maßgebend war.[2]

In Rom ist Iuno schon in der kapitolinischen Trias Stadtgöttin. Nach der Zerstörung Veiis erhält Iuno Regina 392 auf dem Aventin einen Tempel (Liv. 5, 22, 3. 23, 7. 31, 3.[3]) Eine Iuno Curritis, deren Tempelgeburtstag auf dem Marsfeld die Fasten zum 7. Oktober verzeichnen (CIL I² p. 331. Fast. Ant.), könnte aus Falerii oder Tibur übernommen sein; mit unserem Material ist zwischen diesen Möglichkeiten nicht zu entscheiden. Der Kult von Lanuvium blieb bei dem Anschluß der Gemeinde an Rom 388 bestehen, aber die Übernahme in den Staatskult kam dadurch zum Ausdruck, daß die Konsuln alljährlich der Iuno Sospita ein Opfer brachten (Cic. Mur. 90).[4] In Rom selbst wurde ihr 194 v. Chr. am Forum Holitorium ein Tempel errichtet, den C. Cornelius Cethegus 197 im Keltenkriege gelobt hatte.[5] Sein

[1] Natürlich läßt sich die Tatsache auch so deuten, daß man die Ziegen nicht opfern durfte, weil sie der Iuno heilig waren. Aber damit wird das Wettschießen unerklärlich.

[2] Der recht komplizierte Vorgang, daß der Name der Göttin von den Latinern entlehnt wird, sie bei den Etruskern durch synkretistische Einflüsse ihre Natur verändert und in dieser Form dann wieder nach Latium zurückwandert, kann davor warnen, die geschichtliche Entwicklung allzusehr zu vereinfachen. Was sich oben für die Kultstatue des Veiovis ergab, bietet eine Parallele. Die kulturellen Wechselbeziehungen sind in der alten Zeit sehr viel lebhafter gewesen als später, als die Vorherrschaft Roms zwischen der civitas Romana und dem übrigen Italien eine Schranke errichtete.

[3] Ob sie auch in Ardea als Regina verehrt wurde, ist fraglich. Das von Plin. n. h. 35, 115 mitgeteilte Epigramm des 2. Jh. v. Chr. spricht von reginae Iunonis supremi coniugis templum; darin braucht regina nicht Kultepitheton zu sein.

[4] In ciceronischer Zeit gab es dort einen flamen, der von dem Diktator Lanuvinus ernannt werden mußte (Cic. Mil. 26. 46. Ascon. in Mil. p. 27 K.S.). CIL XIV 2092 heißt er flamen maximus und ist ein Freigelassener. Daß er zu dem Kult der Iuno gehörte, ist nur ein – allerdings wahrscheinlicher – Schluß; dann wurde der Kult auch hier, wie in Falerii, durch einen Mann versehen. Daneben gab es noch ein Kollegium der sacerdotes Lanuvini (CIL V 6992. 7814. 4206–08. 4399. X 4590), von deren Obliegenheiten wir ebenfalls nichts wissen.

[5] Liv. 32, 30, 10. Bei der Erwähnung der Einweihung 34, 53, 3 spricht Livius von einer aedes Iunonis Matutae. An der Identi-

Stiftungstag lag am 1. Februar (Fast. Ant. Ov. Fast. 2, 55), aber zu Ovids Zeiten bestand er nicht mehr, und die kaiserzeitlichen Fasten verzeichnen ihn deshalb nicht. Auch der in Lanuvium ist erst von Antoninus Pius, der dort geboren war, wiederhergestellt worden (Hist. Aug. Ant. Pius 8, 3). Im J. 344 wurde auf der Arx ein Tempel der Mahnerin Iuno, der Iuno Moneta, errichtet (Liv. 7, 28, 6). Der Gründungstag war der 1. Juni (CIL I^2 p. 319. Macrob. 1, 12, 30. Ov. Fast. 6, 183).[1] Worin die Mahnung bestanden hatte, wußte man später nicht mehr. Livius, der erzählt, der Diktator L. Furius Camillus hätte den Tempel im Kampfe gegen die Aurunker gelobt (a.a.O. 28, 4), ist selbst über den geringfügigen Anlaß erstaunt. Offenbar waren nur der Aurunkerkrieg und die Tempelgründung im folgenden Jahr überliefert und wurden von der Annalistik in einen pragmatischen Zusammenhang gebracht. So bleibt nur der Schluß aus dem Namen, dessen isolierte Bildung altertümlich aussieht.

53. Diana. Die behandelten Formen des Iunokults gehen auf die Initiative der Samtgemeinde zurück. Auch bei der Aufnahme der Diana standen politische Rücksichten im Vordergrunde. Diana, die einen italischen Namen führt,[2] ist zweifellos als die Leuchtende zunächst Mondgöttin gewesen. Deshalb heißt der Nemisee speculum Dianae, in dem das Licht des Gestirns sich spiegelt.[3] Dort lag in Aricia ein Heiligtum der Göttin, das einmal Zentrum eines Bundes latinischer Städte gewesen war. Der Dictator Laevius Egerius hatte nach Cato (Orig. frg. 58 P.) dort die Bundesurkunde aufgestellt, die von den Mitgliedern Tusculum, Aricia, Lanuvium, Laurentum, Cora, Tibur, Pometia und Ardea gemeinsam geweiht war.[4] Als der Bund in dem von Rom geleiteten aufging, hat man die Bundesgöttin nach Rom gezogen und ihr auf dem Aventin ein Heiligtum erbaut, das zunächst noch in einem Altar in einem Hain bestand. Das Statut galt später als vorbildlich für derartige

tät der beiden kann kein Zweifel sein, da Livius sich an der späteren Stelle ausdrücklich auf die frühere bezieht. Schon Sigonius hat deshalb Matutae in Sospitae ändern wollen (paläographisch wahrscheinlicher wäre: Mat<ris Reginae Sosp>itae), aber es ist auch ein einfaches Versehen des Livius möglich. Ovid a.a.O. verlegt den Tempel falsch an den Palatin, verständlich, da er damals nicht mehr existierte.

[1] Den Typus zeigen Münzen, Sydenham 792. 982. Die Göttin trägt ein Diadem und Schmuck. Er zeigt also keine Verwandtschaft mit dem kriegerischen Typ. Für den Versuch von V. Basanoff, Rev. hist. rel. 124, 1941, 110, die Iuno Moneta aus Falerii herzuleiten, gibt es keinen Anhalt. Vgl. noch A. K. Lake, TrPAmPhA 64, 1933, XLIX. Der im Krieg gegen die Korsen 173 gelobte und 168 auf dem Albanerberg errichtete Tempel der Iuno Moneta (Liv. 42, 7, 1. 45, 15, 10) hat das Vorbild des römischen zur Voraussetzung.

[2] Aus *Diviana nach Solmsen, Stud. lat. Lautgesch. 111, der sich freilich auf Varros Diviana L. L. 5, 68 (Deviana, Varro b. Prob. Verg. Buc. 6, 31 p. 343, 5 Hagen) nicht berufen durfte, da die Form für seine Etymologie von via erfunden ist. Kretschmer, Glotta 13, 111. Daß man das Leuchten in dem Wort hörte, legt vielleicht das Epitheton Iovi Diano CIL V 783 (Aquileia) nahe, wenn es sich nicht um Adaptierung eines Wortes aus einer fremden Sprache handelt.

[3] Serv. Aen. 7. 515 Nemus locus haud longe ab Aricia in quo lacus est qui speculum Dianae dicitur, dazu der späte Grenzstein CIL XIV 2772 af speculu Diane, wo aber die angegebene Entfernung nicht stimmt, falls er in situ gefunden ist. Die Funde beginnen mit Ende des 6. Jh. Die Tempelreste gehören frühestens dem 4. Jh. an. L. Marpurgo, Monum. ant. dei Lincei 13, 1903, 297. Vgl. A. E. Gordon, Local cults of Aricia, Univ. Calif. publ. Class., Archeol. 2, 1934, 1 ff.

[4] Vgl. zuletzt Instinsky, Klio 30, 1937, 118 ff.

Gründungen.[1] Auch unter den Weihungen in Nemi ist die eines römischen Prätors und Konsuls gefunden worden (CIL I 2² 610).

Mit dem Wesen der Göttin hat dieser politische Ursprung des Heiligtums nichts zu tun. Vielmehr ist er dafür bezeichnend, wie sich eine göttliche Macht von ihrer engen Funktion lösen kann und zu allgemeinerer Bedeutung gelangt, sobald die geschichtlichen Umstände darauf hinführen. Denn die Weihungen in Nemi lassen keinen Zweifel daran, daß Diana ursprünglich von der Mondgöttin sich zur Schützerin des weiblichen Lebens entwickelt hatte. Wir finden dort die Weihung einer Frau pro Cn. filiod, d. h. für die Geburt eines Sohnes (CIL I 2², 42) und einer noutrix (CIL I 2², 45); darauf bezieht sich ihr Beiname Diana Opifera Nemorensis (CIL I 2², 1480).[2] Ovid weiß von Prozessionen mit Fackeln, in denen die Frauen an den Iden des August nach Nemi zogen (Ov. Fast. 3, 263. Stat. Silv. 3, 1, 59. Prop. 2, 32, 9). Ausdrücklich wird gesagt, daß sie in Erfüllung von Gelübden dorthin zogen (Ov. Prop. a.a.O.). Auf ihren Hain ist es wohl zu beziehen, daß Claudius aus Anlaß seiner Hochzeit mit Agrippina sacra ex legibus Tulli regis piaculaque apud lucum Dianae durch die pontifices vollziehen ließ (Tac. Ann. 12, 8; vgl. Ephem. epigr. 7, 1242; Dessau 220). Dem entsprechen die Kleinfunde, die auf eine Frauen- und Geburtsgöttin weisen.

Schwieriger ist über einige weitere Punkte zur Klarheit zu gelangen. In Nemi stand der Diana ein Virbius zur Seite, der später mit Hippolytos gleichgesetzt wurde. Infolgedessen wurde auch der Tod durch die eigenen Rosse auf ihn übertragen. Diese künstliche Kombination lehrt nichts; selbst der Anlaß der Gleichsetzung bleibt für uns dunkel. Das Haaropfer an Hippolytos, das einzige kultische Detail, das wir über ihn wissen (Nilsson, Gesch. griech. Rel. I² 137), könnte darauf führen, daß er ebenfalls etwas mit Hochzeit und Ehe zu tun hatte, aber das Material gibt weitere Schlüsse nicht her.[3] Ebensowenig läßt sich über Egeria Sicherheit gewinnen. Sie besaß einen Kult in Aricia als eine der Quellen, aus denen der Nemisee ge-

[1] Varro nennt es commune Latinorum templum L. L. 5, 43, und von der aedes Dianae in Aventino wird oft gesprochen: Fest. 343 M. 432 L. Censorin. 23, 6. A. Merlin, L'Aventin dans l'antiquité 1906, 203. Aber da der technische Ausdruck für das Tempelstatut Lex arae Dianae in Aventino ist (CIL III 1933. XI 361. XII 4333), so folgt daraus, daß der Tempel erst nachträglich an Stelle der bloßen ara getreten ist. Auch die Diana von Aricia heißt Diana af louco CIL I 2², 2444. Ebenso besaß sie Hainkult in Tusculum (Plin. n. h. 16, 242), in Anagnia (Liv. 27, 4, 12), Tibur (Mart. 7, 28, 1?). Bei Catull. 34, 10. Hor. c. 1, 21, 6 kann griechischer Einfluß vorliegen (Hom. hymn. Artem. 4 ff.). Aber die sicheren Beispiele zeigen, daß sich die altitalische Sitte des Hainkults bei Diana noch lange erhalten hatte.

[2] Die Weihung einer Frau an Diana aus republikanischer Zeit in Pisaurum, CIL I 2², 376. Auf den pränestinischen Cisten, CIL I 2², 563. 568 ist sie bereits mit Artemis identifiziert. Gegen Altheims These vom griechischen Ursprung der Diana A. E. Gordon, TrPAmPhA 63, 1932, 177 ff. P. Mingazzini, Mon. Antich. Lincei 37, 2. 1938. Sp. 950.

[3] Ov. met. 15, 544 ff. Serv. Aen. 5, 95. 7, 84. 761. Einer der Wege bei Aricia hieß clivus Virbi, Pers. 6, 56, wo die Schol. Quattuor †milibus ab urbe est Virbii clivus qua iter est ad Ariciam et ad nemus Dianae, ubi Virbius colitur. Serv. auct. Aen. 7, 776 gibt an, daß man sein Kultbild nicht berühren durfte. Über die Gleichsetzung mit Hippolytus Wilamowitz, Euripides, Hippolytos 57. A. E. Gordon a. Anm. 2 a. O. 182. Er muß weitere Verehrung genossen haben, denn die Neapolitaner Inschrift CIL X 1493 nennt einen flamen Virbialis unter lauter munizipalen Priestertümern, was ausschließt, daß es sich etwa um eine stadtrömische Würde handelt. Vgl. Wissowa, Myth. Lex. s. v. Virbius.

speist wird.[1] Man möchte sie dort neben dem Dictator Egerius zunächst als Sondergottheit der Egerii in dem oben (S. 58) behandelten Sinn auffassen (Schulze, ZGLE 123). Aber dafür, daß eine solche Gottheit einer Quelle den Namen gegeben hätte, fehlen Parallelen. Auch die Übertragung nach Rom wird unerklärlich, da es dort keine Egerii gibt. Ortsnamen pflegen im Gefolge der Menschen zu wandern, denen sie vertraut waren. Der Quell in Rom, dessen frühe Bedeutung aus dem Vestakult erhellt, gehörte den Camenae. Egeria ist durch die Numalegende hereingezogen und hat dem Tal den Namen gegeben. Aber ihre Verbindung mit Numa ist rätselhaft, denn, soweit wir sehen, hat Numa mit Aricia nichts zu tun.

Noch ein weiteres Problem knüpft sich an den Kult der Diana von Aricia. Das Priestertum verwaltet in geschichtlicher Zeit ein flüchtiger Sklave, der rex Nemorensis heißt. Aber jeder andere kann ihn zum Zweikampf herausfordern, indem er einen Zweig von einem Baum des Haines bricht. Gelingt es ihm, ihn zu töten, so wird er sein Nachfolger. Deshalb geht der rex Nemorensis immer bewaffnet.[2] Ohne weiteres scheidet die Beteiligung entlaufener Sklaven als Entwicklung einer späteren Zeit aus, als der alte Ritus seinen Sinn verloren hatte, schon weil sie Stammfremde hereinzieht. Aber selbst dann bleibt ein männlicher Priester für eine Frauengottheit sehr auffällig. J. Frazer hat dieses Beispiel den zahlreichen eines magischen Königtums bei den Primitiven eingereiht. Dort ist der König Träger einer besonderen Kraft und wird getötet, wenn es sich, etwa durch Mißwachs, ausweist, daß diese Kraft nicht mehr ausreicht, um dem Stamm das nötige Heil zu sichern. Er wird dann durch einen anderen ersetzt, der mehr „Macht“ hat. Dem entspräche im Falle des Hainkönigs von Nemi, daß sein Überwinder durch diese Tat seine Überlegenheit an magischer

[1] Strab. 5, 240: Τὰς μὲν οὖν πηγὰς ὁρᾶν ἔστιν, ἐξ ὧν ἡ λίμνη (der Nemisee) πληροῦται. τούτων δ' ἐστὶν ἡ 'Ηγερία καλουμένη, δαίμονός τινος ἐπώνυμος. Schol. Iuven. 3, 17 Egeria nympha quae colebatur in Aricino lacu. Ov. Fast. 3, 261. Verg. Aen. 7, 763 u. Serv. dazu. Ov. Met. 15, 487. 547 erfindet dazu eine Verhandlungssage. Fest. exc. 77. M. 192 L.: Egeriae nymphae sacrificabant praegnantes quod eam putabant facile conceptum alvo egerere ist aus der Etymologie herausgesponnen. Darauf beruht die moderne Deutung der Egeria als Geburtsgottheit. Sie wird auch sprachlich durch Wendungen der Medizinersprache (Plin. n. h. 7, 48. Quint. decl. 8, 13) nicht gedeckt. Varro b. Aug. civ. dei 7, 35 erklärt quod aquam egesserit. Die Quelle bei Rom gehörte den Camenen (Liv. 1, 21, 3. Mart. 6, 47, 4, der sie ausdrücklich der aricinischen der Egeria entgegensetzt). Eine Quelle Egeria bei Rom kennt keine gute antike Überlieferung, nur eine Egeriae vallis (cf. Hülsen, RE s. v.), die ihren Namen der Numalegende der Annalistik verdankt.

[2] Strab. 239: Καθίσταται ἱερεὺς ὁ γενηθεὶς αὐτόχειρ τοῦ ἱερωμένου πρότερον δραπέτης ἀνήρ. ξιφήρης οὖν ἐστιν ἀεὶ περισκοπῶν τὰς ἐπιθέσεις, ἕτοιμος ἀμύνεσθαι. Serv. Aen. 6, 136 in huius templo (Dianae Aricinae) fuit arbor quaedam de qua infringi ramum non licebat. Dabatur autem fugitivis potestas, ut siquis exinde ramum potuisset auferre, monomachia cum fugitivo templi sacerdote dimicaret. Paus. 2, 27, 4. Ovid. A. A. 1, 259. Fast. 3, 271. Val. Flacc. 2, 305. Stat. Silv. 3, 1, 55. Die antiken Berichte ziehen durchweg die Sage von Orestes und der taurischen Artemis herein, die bekanntlich jünger ist als der Kult von Aricia. Das tertium comparationis ist hier nur noch die Tötung eines Menschen; zwischen dem Opfer eines Fremden an die heimische Göttin und der Tötung eines Königs durch einen Usurpator (um es einmal politisch auszudrücken) ist keine Verbindung herzustellen. Zu einem Opfer, von dem die Überlieferung nichts weiß, gehörte mindestens, daß der Kampf sich vor dem Altar abspielte. Frazer hat seine Deutung des rex Nemorensis in der 3. Auflage des Golden Bough vorsichtiger formuliert. Bedenken auch bei H. J. Rose, Rom. Quest. of Plut. 91. A. E. Gordon, TrPAmPhA 63, 1932, 184.

Macht erweist. So einleuchtend diese Parallele auch zunächst ist, so stehen ihr doch Bedenken entgegen. Der italische König ist Heerkönig, nicht Priester, und dieses Beispiel stünde ganz vereinzelt. Wie für die Anschauung des latinischen Stammes magische Kraft erhalten wird, zeigen etwa die Tabubestimmungen, die den Flamen Dialis umgeben. Auch der rex sacrorum in Rom zeigt keine verwandten Züge. Mit dem eigentlichen Kult der Diana hat der Hainkönig, wenigstens so weit unsere Überlieferung reicht, nie etwas zu tun und ist erst durch die gelehrte Spekulation, die Artemis Tauropolos und die Orestessage hereinzieht, mit ihr verbunden. Ein rex sacrorum, ursprünglich zu der Gemeinde Aricia gehörig, mag später, als er dort bedeutungslos wurde, zum Wächter des heiligen Haines degradiert und der Zweikampf erst nachträglich hinzugetreten sein, als man schließlich Sklaven dafür verwendete und damit das Priestertum eine Zuflucht für den Träger wurde.

Von sonstigen Heiligtümern der Diana war das am Berge Tifata bei Capua in Campanien besonders berühmt, zunächst wohl auch ein Hainkult.[1] Der Tempel hatte reichen Grundbesitz, und als man 211 die Gemeinde von Capua in einzelne pagi auflöste, nahm der pagus Tifatinus die erste Stelle ein.[2] Der Besitz wurde von Sulla nach seinem Siege über Norbanus an dieser Stelle vermehrt (Vellei. 2, 25, 4) und noch von Vespasian in dem alten Umfang wiederhergestellt (CIL X 3828). Hier in Campanien scheint Artemis eingewirkt zu haben. Obwohl den Italikern die Jagd fernliegt, ist sie schon früh als Jägerin dargestellt, wie ein Antefix ihres Tempels (6. Jh., Heurgon a.a.O. Taf. VI 4, vgl. S. 318) zeigt; die Weihung eines Geweihs an sie (CIL X 3796 = CLE 256, 3. Jh. n. Chr.) ist spät. Auf dem Altarrelief für sie aus Avignon (Espérandieu, Bas Reliefs de la Gaule Romaine I 311. CIL XII 1705) erscheint sie mit Fackeln und Köcher, aber es besteht keine Gewähr, daß es das Kultbild des kampanischen Heiligtums wiedergibt.[3]

[1] Darauf führt Fest. exc. 366 M. 454 L. Tifata: iliceta; Romae autem tifata Curia. Tifata etiam locus iuxta Capuam, vgl. Fest. exc. 49 M. 155 L. Curia Tifata a Curio dicta est (sunt? Lindsay) qui eo loco domum habuerat. Vgl. Auct. de vir. ill. 33, 10, der zeigt, daß M' Curius Dentatus gemeint ist (Münzer, RE 4, 1844). Fest. exc. 131 M. 256 L. Mancina tifata appellabantur quod Mancinus habuit insignem domum quae publicata est eo interfecto. Das führt auf ein Appellativum, anscheinend ein Neutr. plur. Auf die Angaben über eine domus ist kein Verlaß (Münzer, a.a.O.). Aber gerade weil sie dazu nicht paßt, klingt die Erklärung ilicetum vertrauenswürdig.

[2] Mommsen, CIL X p. 366. CIL I² 2, 635. 680. X 3794–96. 8071, 5. Ein Siegel mit der Inschrift Diane Tifatine, CIL X 8059, 1, ein vilicus Dianae, CIL X 8217, eine liberta Dianaes, CIL I 2,² 1597. Weihgeschenke des Tempels erwähnen Paus. 5, 12, 3. Athen. 11, 466 e = 489 b. Vgl. J. Heurgon, Recherches sur l'origine de la religion et de la civilisation de Capoue préromaine, Paris (Bibl. éc. franç. 154) 1942, 229 ff. Reste ihres Tempels sind in der Kirche S. Angelo in Formis aufgefunden. A. de Franciscis, Templum Dianae Tifatinae, Archivio storico di Terra di Lavoro 1, 1956, 301–358. In der Kaiserzeit wird sie auch außerhalb Italiens verehrt: Ein Altar aus Avignon, CIL XII 1705.

[3] Für das römische Heiligtum auf dem Aventin gibt Strab. 4, 180 an, daß das Kultbild dem der Artemis von Massilia entsprach; diese war die ephesische Artemis (Strab. 4, 179). Da der Kult in Aricia wie in Rom wohl zunächst bildlos war, muß es sich um spätere Übertragung handeln. Die kleinasiatische Muttergöttin paßt zu dem, was wir über den Kult von Nemi wissen. Auffällig ist nur, daß die sonstige literarische Überlieferung der absonderlichen Bildung des Kultbildes nie Erwähnung tut und daß die Münzen, die Diana oft darstellen, ebenso wie die von Massilia, stets

Das römische Heiligtum auf dem Aventin sollte eine gemeinsame Stiftung der Latiner sein.[1] Nach Dionys von Halikarnass stand die Bundesurkunde in dem Heiligtum, entsprechend der des Egerius in Aricia. Der Stiftungstag lag am 13. August, an dem auch der des Heiligtums in Nemi lag.[2] Damit endet die politische Bedeutung des römischen Tempels; von einer Zusammenkunft der Bundesmitglieder hören wir hier ebensowenig wie in Nemi. Wenn es dergleichen je gegeben hatte, so war es durch das Latinerfest völlig in den Hintergrund gedrängt. Aus geschichtlicher Zeit erfahren wir nur, daß der 13. August ein Feiertag der Sklaven war und daß die Frauen an diesem Tage Haar und Haupt wuschen.[3] Das erste hat Wissowa dadurch erklärt, daß in früher Zeit die Sklaven kriegsgefangene Latiner waren, die ihrer einheimischen Göttin huldigten. Da die Sklaven in alter Zeit zur familia gehören und natürlich in gewissen Grenzen an deren Kult teilhaben (z. B. an dem der Laren, den Nonae Caprotinae u. s.), wäre ein Sonderkult sehr auffällig. Es wird sich um eine relativ junge Neuerung handeln, möglicherweise unter dem Einfluß der Rolle, die Sklaven in Nemi spielten. In andere Richtung weist die zweite Notiz. Aus ihr ergibt sich wenigstens, daß es sich auch hier um einen Frauenkult handelte. Eine einleuchtende Erklärung ist noch nicht gefunden (vgl. Rose, Rom. Qu. of Plutarch 209). Von einem anderen sacellum der Diana im vicus patricius wissen wir, daß Männer es nicht betreten durften (Plut. Qu. Rom. 264c), was wieder auf einen ausschließlichen Frauenkult weist. Es gab anscheinend in Rom noch mehrere solcher Diania.[4] Cicero erwähnt eines am Caelius, in dem alljährlich gentilicia sacra gefeiert wurden (Har. resp. 32). Trotz dieser wahrscheinlich für die Zwecke der Rede stark aufgebauschten Angabe hat Diana im öffentlichen Leben keine große Rolle gespielt. Die Jägerin, die in der Kaiserzeit im ganzen Reich verehrt wird, ist Artemis.

54. Castor. In recht frühe Zeit muß auch die aedes Castoris gehören, schon weil der Tempel auf dem Forum lag, obwohl Reste des archaischen Baus dürftig sind.[5] Die Annalen berichten seine Einweihung unter dem Jahr 484 (Liv. 2, 42, 5. Plut. Cor. 3, 5); der Tempelgeburtstag lag nach diesen am 15. Juli, dem Tag der transvectio equitum, nach den pränestinischen Fasten wohl richtiger am 27. Januar (vgl. Ov. Fast. 1, 705). Der Tempel heißt in Rom in älterer Zeit nur nach Castor, erst im 1. Jh. v. Chr. wird von den beiden Dioskuren geredet.[6] Das Aition überträgt die Hilfe der göttlichen

einen rein griechischen Typus geben. Die einzige Ausnahme machen in Kleinasien geprägte Denare des L. Lentulus aus dem Jahr 49/48 Sydenham, Coin. of the Roman Republic 1031, die dem ephesischen und nicht dem römischen Tempel gelten.

[1] Liv. 1. 45, 2. Dion. Hal. 4, 26, 2. Zonar. 7, 9, 11. Aurel. Vict. vir. ill. 7, 9.

[2] CIL I² p. 325. Fast. Ant. Stat. Silv. 3, 1, 59 f., der nur die Idus erwähnt, aber aus dem Zusammenhang ergibt sich die Lage im Hochsommer.

[3] Plut. Qu. Rom. 287e. Fest. 343 M. 432 L. Auf diesen Tag bezieht sich vielleicht Lucil. frg. 228 servorum est festus dies hic, quem plane hexametro versu non dicere possis, vgl. Marx z. d. St., wenigstens ist eine überzeugendere Deutung noch nicht gefunden.

[4] Ein Dianium auf der Höhe des Esquilin am vicus Cyprius Liv. 1, 48, 6. Es bestand in Livius' Zeit nicht mehr.

[5] Ein Versuch ,die Schichten zu scheiden, van Buren, Class. Rev. 20, 1906, 77.

[6] H. Jordan, Eph. epigr. 3, 70. K. Meister, Griech.-Lat. Eigennamen 116 ff. Hadsits, Class. Stud. in Honor of Rolfe 1931, 101. Suet. Caes. 10, 1. Als sanctissimi dei

Zwillinge für die Lokrer in der Schlacht am Sagra auf den Kampf der Römer am See Regillus.[1] Entsprechend sollten sie noch den Sieg von Pydna in Rom verkündet haben (Cic. nat. deor. 2, 6). Der Kult der Dioskuren war in Unteritalien verbreitet; er war aber auch den Etruskern so vertraut, daß sie den Namen übersetzten.[2] In Latium selbst scheint Tusculum ein Hauptzentrum ihres Kults gewesen zu sein.[3] Die Lage des Tempels wie die Tatsache, daß die Decemviri s. f. nie etwas mit dem Kult zu tun hatten,[4] lehrt, daß man in Rom Castor nicht als griechischen Gott empfand, ihn also wohl von den latinischen Nachbarn übernahm, vielleicht aus Tusculum. Schon die antike Grammatik hat beobachtet, daß der Schwur bei Castor, ecastor, im ganzen auf Frauen beschränkt ist.[5] Darin liegt ein Hinweis auf die Schichten, die die Aufnahme des Kultes vorbereiteten. Mehr als andere

bezeichnet zuerst Cicero im J. 54 die Inhaber des Tempels, als er seine Wiederherstellung durch L. Caecilius Metellus Delmaticus (nach 117 v. Chr.) erwähnt (Scaur. 46 u. Ascon., dazu Cic. Verr. 2, 1, 154); möglicherweise war damals Pollux neben Castor getreten. Die Fast. Praenest. nennen beide, ebenso Tiberius bei der erneuten Restauration Suet. Tib. 20. Cass. Dio 55, 27, 4. Der Plural Castores ist erst bei Plinius belegt (n. h. 7, 86. 10, 121 u. s.), vgl. Serv. Georg. 3, 89 ludi et templum et stellae Castorum nominantur. Löfstedt, Syntactica I² 67. Die Poesie hat natürlich die beiden immer gekannt (Plaut. Bacch. 894. Cat. 68, 65, doch vgl. Cat. 4, 27).

[1] Liv. Plut. a.a.O. Åkerström, Corolla Archaeologica Lund 1932, 72 ff. Zu dem griechischen Vorbild der Geschichte v. Wilamowitz, Sappho u. Simon. 234. Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. III² 629, 1. Von der Mühll, D. große Aias, Basler Rektoratsprogr. 1930, 25.

[2] Liste der Kulte in Sizilien und im griechischen Unteritalien, RE V 1103 ff. Ein Tempel in Cora, CIL I 2², 1506, Ardea Serv. Aen. 1, 44. Plin. n. h. 35, 17, Capua, CIL I 2², 678, am Berge Tifata, CIL I 2,² 680, Veji CIL XI 3387, Asisium, CIL XI 5372. In Sulmo wird den iouiois puclois eine Weihung gebracht (Vetter 202), ebenso bei den Marsern (Vetter 224 b); wie Hammarström. Stud. Etr. 5, 1932, 364 erkannt hat, entspricht dem auf einem etruskischen Spiegel tinas cliniiaras. Die Übersetzung zeigt, daß man den Namen Dioskuren bei Paelignern und Etruswohl verstand und sich hier vor der Bezeichnung „Söhne des Zeus" nicht scheute, während man sie in Rom mied.

[3] Cic. div. 1, 98. CIL I 2², 1443. XIV 2576. 2620. 2629. 2637. 2639. 2918. Vgl. VI 2202, dazu die zur Erinnerung an die Eroberung von Tusculum geprägte Münze des L. Servius Sulpicius Rufus mit Dioskurenköpfen, Sydenham, Coin. Rom. rep. 1081. Ein pulvinar für Castor in Tusculum kennt Fest. 313 M. 408 L. Man pflegt dafür auch anzuführen, daß M. Cordius Rufus, der aus Tusculum stammte (CIL XIV 2603), und M. Fonteius, von dessen Familie das gleiche gilt (Cic. Font. 41), Dioskurenköpfe auf ihre Münzen prägen (Sydenham, Coin. Rom. Rep. no. 566. 976). Aber da bei beiden triumviri monetales auch andere Münztypen begegnen und die gleichen Dioskuren auch auf Münzen anderer Münzmeister auftreten, ist der Schluß keineswegs sicher.

[4] Eine Ausnahme in Ardea (unten 184, 3) erklärt sich durch einen Spruch der sibyllinischen Bücher.

[5] Gell. 11, 6, 3 Nusquam scriptum invenire est apud idoneos quidem scriptores aut mehercule feminam dicere aut mecastor virum; edepol autem . . . et viro et feminae commune est. Die Regel wird durch den Sprachgebrauch der Szeniker im ganzen bestätigt. Th. Hubrich, De diis Plautinis Terentianisque, Diss. Königsberg 1883, 127. Frank W. Nicolson, Harv. Stud. Class. Philol. 4, 1893, 99. Varros Behauptung, auch edepol sei zuerst Frauenschwur gewesen (Gell. a.a.O., danach Donat. Ter. Andr. 486), ist Postulat um seiner Theorien willen, wie er selbst zugibt (paulatim inscitia antiquitatis viros dicere edepol coepisse). K. Meister (a. 173, 6 a. O. 120) hat vermutet, daß die Dioskuren als Geburtshelfer Frauengottheiten geworden wären; aber daß die Dioskuren diese Funktion gehabt hätten, ruht ausschließlich auf der unrichtigen Erklärung der beiden männlichen Figuren des 52, 3 angeführten Reliefs als Dioskuren. Daß die Spartaner bei den Dioskuren schwören (Deubner, N. Jahrb. Kl. Altert. 9, 1902, 386), ist keine Analogie; auf Vermittlung durch Tarent führt nichts, obwohl die Dioskuren dort einen Kult hatten (Petersen, RM 15, 1900, 1 ff.).

Gottheiten sind die Dioskuren dem Menschen nahe als Helfer in der Not. Wie sie dem Schiffer erscheinen und in der Schlacht eingreifen, kommen sie auch sonst zu den Wohnungen der Menschen und lassen sich von ihnen an den Theoxenien bewirten. Auch in Rom sind sie die σωτῆρες (Strab. 5, 232). Die größere Nähe, die sie dadurch gewannen, erklärt, daß sich gerade die Frauen, die am offiziellen Staatskult wenig teilhatten, ihnen zuwandten. Da zunächst Castor die Hauptrolle spielte, blieb gerade die Beteuerungsformel mit seinem Namen bei den Frauen im Gebrauch. Aber diese Beobachtungen dürfen nicht dazu verführen, eine Zeit anzusetzen, in der etwa er allein von den Römern verehrt wurde. Davor kann die Umformung warnen, die die Römer mit dem Namen des Polydeukes vornahmen; sie lehrt, daß er in recht früher Zeit aus latinischem Munde übernommen wurde.[1] Die Münzen, die ebenfalls früh die göttlichen Zwillinge darstellen, bilden sie entweder als angreifende Reiter, die mit eingelegter Lanze dem Feinde entgegensprengen, oder mit Sternen über ihrem Haupt als lucida sidera, die dem Schiffer in Seenot helfen.[2] Wenn der erste Typ von unteritalischen Prägungen übernommen wurde, so findet der zweite eine Bestätigung aus dem lebendigen Kult darin, daß man in der Hafenstadt Ostia am 27. Januar ein Fest für die Dioskuren feierte, das zwar erst seit dem 2. Jh. der Kaiserzeit bezeugt ist,[3] aber wohl in frühere Zeiten zurückgeht, da der Stadtpraetor daran beteiligt ist. Auch die Übereinstimmung des Datums mit dem alten Weihetag des römischen Tempels paßt dazu. In Rom selbst gibt es nur eine staatliche Begehung, die vielleicht mit Castor etwas zu tun hat, die transvectio equitum am 15. Juli. Im J. 304 hatte der Censor Q. Fabius Maximus eingeführt, daß die Ritter alljährlich bekränzt mit Olivenlaub und mit ihren militärischen Abzeichen vom Tempel des Mars zum Capitol zogen; Dionys von Halikarnass gibt an, daß sie bei dieser Gelegenheit am Castortempel vorüberzogen, an dem vorher ein Opfer von Staats wegen gebracht war.[4] Die Notiz hängt bei ihm mit der Schlacht am See Regillus zusammen. Es muß also unsicher bleiben, ob die

[1] Praenestinische Spiegel bieten die Formen Polouces, Poloces. Die Übernahme ist so früh erfolgt, daß der Wandel von eu zu ou und der von ld zu ll (Sommer, Handb. lat. Laut- u. Formenl. 236) wirksam werden konnte. Die Etrusker sagten Pultuke, haben den Namen also wegen des u der Mittelsilbe von den Latinern übernommen; dagegen wird durch diese Form ausgeschlossen, daß die Römer den Namen von den Etruskern erhielten, da lt im Lateinischen nicht zu ll wird. Meister (a.a.O. 121, 2) bezweifelt den Zusammenhang von edepol mit Pollux.

[2] Die mit eingelegter Lanze einhersprengenden Dioskuren tauchen zuerst im 2. Jh. in Rom auf (Sydenham, Coin. Rom. Rep. no. 134. 140 ff.); die Stücke sind zum Teil in Unteritalien geprägt, vielleicht in Regium. Abb. 22.

[3] Weihgedicht des Praetor urbanus P. Catius Sabinus (cos. II 216) CIL XIV 1 = CLE 251. Polem. Silv. CIL I² p. 308 ludi Castorum Ostiis. [Aethic.] Cosmogr. p. 83 Riese. Daß man von ihnen Meeresstille erwartete, zeigt Amm. Marc. 19, 10, 4 im J. 359: dum Tertullus (der praefectus urbi) apud Ostia in aede sacrificat Castorum, transquillitas mare mollivit. Vgl. Gelasius (Coll. Avell. I 459, 11 Günther), Castores vestri certe . . . cur vobis opportuna maria minime praebuerunt?

[4] Das Opfer an die Dioskuren Dion. Hal. 6, 13, 4; das Kapitol nennen Liv. 9, 46, 15. Zosim. 2, 29. Vgl. Plin. n. h. 15, 19. Tac. Ann. 2, 83. Ulp. Dig. 2, 4, 2 in ius vocari non oportet . . . nec eum qui equo publico in causa publica (in Capitolium Cuiacius zu gewaltsam, in pompa publica?) transvehatur. Vgl. noch Weinstock, Stud. Mat. 13, 1937, 10 ff. Daß Castor der Patron der Ritterschaft schlechthin gewesen sei (Helbig, Herm. 40, 1905, 101 ff.), bedarf starker Einschränkungen.

Castores nicht nur aus diesem Anlaß hereingezogen sind, da die übrigen Quellen nichts davon wissen.

55. Fortuna. Aus Latium ist auch Fortuna nach Rom gekommen. Sie besaß zwei altberühmte Kultstätten in Praeneste und Antium. In Praeneste heißt sie Diovo fileia primogenia (CIL I 2^2, 60) oder Iovis puer primigenia (CIL XIV 2862. 2868). Was bei den Dioskuren einfache Übersetzung der griechischen Benennung war, erscheint hier als Ausdruck der Zugehörigkeit, ohne daß wir doch berechtigt wären, dazu einen griechischen Mythos zu konstruieren, der Tyche zur Tochter des Zeus macht, oder gar Nachwirkung des Eingangs von Pindars zwölftem olympischem Gedicht anzunehmen. Das Epitheton Primigenius kehrt auch bei Hercules wieder.[1] Das Beiwort Primigenia soll wohl eine Vorzugstellung ausdrücken, nicht einen genealogischen Zusammenhang, auch bei den Griechen der hellenistischen Zeit. Höchstens darf man ganz abstrakt sagen, daß damals Tyche unter allen von Zeus ausgehenden Wirkungen als die wichtigste angesehen wird. Man hat mit großer Wahrscheinlichkeit vermutet, daß in Praeneste Fortuna Iovis filia eine ältere Fortuna Iovia abgelöst hat (Meister, a. Anm. 1 a.O.), vielleicht unter griechischem Einfluß. Sie wäre dann nach Analogie der umbrischen Beispiele aufzufassen (oben 55f.). Das Epitheton wörtlich zu nehmen, verbietet auch das Aussehen der Statue, die Cicero schildert: er spricht von einem Iuppiter puer[2] qui lactens cum Iunone Fortunae in gremio sedens mammam adpetens castissime colitur a matribus (div. 2, 85). Dazu muß man die zahlreichen Statuetten vergleichen, die bis nach Campanien hinein gefunden sind und eine Frau darstellen, die ein oder mehrere Wickelkinder im Schoß hält;[3] besonders eindrucksvoll ist die große Statue aus Chiusi im Florentiner Museum, die gewöhnlich Mater Matuta genannt

[1] Hercules Primigenius, CIL VI 7655. 9645. 30907, Bull. Comm. 73, 1949/50, Append. 49, 1 (Spoleto) = Degrassi, Inscr. lib. rei publ. I 155 a, ferner CIL II 1436. XI 5954. Hercules ist zwar mit Beziehung auf Iolaos der früher geborene, aber diese Geschichte hat nicht den Anlaß zu der Benennung gegeben. In hellenistischer Zeit treffen wir Πρωτογένεια als Epitheton für Tyche Syll.[3] 1133. Inscr. Creticae III 4, 14 = Or. Gr. 119, zur Lesung M. Guarducci, Riv. filol. 61, 1933, 234, anders Roussel, Cultes égyptiens de Délos 148. K. Meister, Griech.-Lat. Eigennamen 115, 2, erklärt das o in der Kompositionsfuge von Primogenia aus dem Einfluß des griechischen Wortes. Aber die kretische Inschrift ist von einem ptolemäischen Offizier aus Epidamnos gesetzt, die zweite von einem kretischen ὀνειροκρίτης und ἀρεταλόγος, also einem fahrenden Mann, beide nicht vor der zweiten Hälfte des 2. Jh. Damals opfert der Fortuna von Praeneste auch König Prusias (Liv. 45, 44, 8), kennt sie Karneades (Cic. div. 2, 87). Unter diesen Umständen ist umgekehrt Einfluß von Praeneste wahrscheinlicher (so auch Romanelli, Cambr. Anc. Hist. 11, 664). Wo Πρωτογένεια, Πρωτογόνη sonst bei den Griechen vorkommt, ist es mythologisch berechtigt.

[2] Iuppiter puer taucht nur hier auf. Die Angabe des Servius Aen. 7, 799 puer Iuppiter qui Anxirus dicebatur quasi ἄνευ ξυροῦ id est sine novacula quia barbam numquam rasisset, et Iuno virgo, quae Feronia dicebatur, die er auf Anxur bezieht, ist um der Etymologie willen erfunden. Die Münzen des Vibius Pansa (Sydenham, Coin. Rom. rep. 947), die das Kultbild mit der Umschrift Iovis Axur. wiedergeben, stellen ihn mit Schale und Szepter sitzend dar, also in dem üblichen Typus. Weder Vergil (Aen. 7, 799) noch Porphyrio (zu Hor. sat. 1, 5, 26) sagen etwas von jugendlicher oder kindlicher Bildung des Gottes. Die Bezeichnung Iuppiter puer stammt nicht aus dem Kult, sondern ist gelehrte Konstruktion unter dem Einfluß des bekannten kretischen Mythos. Vgl. S. 82,3.

[3] Della Seta, Museo di Villa Giulia 233ff. 251 ff.

wird (Abb. 2). Nach dem Dargelegten hätte Fortuna mehr Anspruch. Sie ist zweifellos etruskischen Typs, und in Praeneste kann der Einfluß etruskischer Plastik nicht befremden.

Auch Ciceros Angabe über die Verehrung, die Mütter ihr widmen, findet eine Bestätigung in einer Weihung nationu(s) cratia, die ihr dargebracht ist (CIL I², 60). Es scheint, als ob eine Göttin des Kindersegens die lateinische Benennung Fortuna erhielt und dann diese durchsichtige und weitere Benennung das Wesen der Göttin beeinflußte. Die Ausgrabungen haben uns in allem Wesentlichen den Tempel des 1. Jh. v. Chr. nach der sullanischen Zerstörung kennengelehrt.[1] Die Inschriften zeigen eine Menge Kollegien von Handwerkern und Gewerbetreibenden, die der Fortuna ihre Verehrung bezeigen. Für sie war sie die Göttin des glücklichen Gewinns.[2] Dasselbe meint ein Legionstribun, der ihr um 200 de praidad eine Schenkung macht (CIL I², 48). Mit dem Heiligtum war ein Losorakel verbunden, das alt sein muß, da es anscheinend eine autochthone Form der Zukunftserkundung in Italien bewahrt.[3] Aber die erhaltenen Stäbchen unbekannten Fundorts aus dem Ende der Republik oder dem Anfang der Kaiserzeit (CIL I 2², 2173–89 = CLE 331),[4] die man als typisch ansehen darf, wirken durchaus kleinbürgerlich. Nicht Sorgen des Staats, sondern Fragen von Leuten, die Angst haben, getäuscht zu werden, oder um den Ausgang einer Unternehmung besorgt sind, werden hier beantwortet. Vielleicht war es in alter Zeit anders. Zum Jahre 217 berichtet Livius (22, 1, 1), daß ein Stäbchen mit der Inschrift Mavors telum suum concutit von selbst herausgefallen sei. Wenn man sich auch auf dieses spezielle Prodigium nicht verlassen wird, so setzt es doch voraus, daß sich damals ähnliche Inschriften unter den Stäbchen befanden. Die Sortes wurden in einer Kiste aufbewahrt[5] (Suet. Tib. 63, 1) und von einem Kinde gemischt und gezogen.[6] Gewöhnlich müssen sie an den Ringen, die

[1] F. Fasolo-G. Gullini, Il santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina, Rom 1953. Das Hauptgebäude datiert Lugli, Rend. Accad. Napoli 29, 1954, 51 in die Mitte des 1. Jh. v. Chr. Die Inschriften CIL I 2², 60. 1445-54. 2531. Fasolo-Gullini S. 275 ff. dazu Degrassi, Inscr. Lat. liber. rei publ. 101-110. Damals erhielt sie ein vergoldetes Kultbild Plin. n. h. 33,61.

[2] Wir treffen coronarii, fabri, lanii, nummularii, scrutarii, mercatores, pecuarii und coqui. Ein Sklave, der ihr dankt ex sorte compos factus, CIL XIV 2862. Cic. div. 2, 87: Quis enim magistratus aut quis vir inlustrior utitur sortibus? (der Fortuna von Praeneste).

[3] Ohne Angabe der Gottheit erscheinen Losorakel in Caere (Liv. 21, 62, 5) und in Falerii (Liv. 22, 1, 11). In dem Tempel des Clitumnus erwähnt sie Plinius (ep. 8, 8, 5). Auch den Herrn eines Orakels bei den Hirpinern in Forum Novum (CIL XI 1129 Add. p. 1252) kennen wir nicht. Ohne das letzte Beispiel könnte man etruskische Herkunft dieser Divinationsform vermuten, die aber auch bei Germanen (Tac. Germ. 10) und Kelten üblich war. In einem angeblichen Orakel des Geryones in Patavium (Suet. Tib. 14, 3) darf man eine römische oder griechische Umdeutung des keltischen dreiköpfigen Gottes sehen, den wir von den Monumenten kennen (RE 18, 855). Nach den Fundberichten scheint wenigstens ein Teil der erhaltenen Orakelstäbchen zu diesem Heiligtum zu gehören, wie Mommsen (zum CIL, a.a.O.) vermutet hat.

[4] Mommsen wollte sie in ciceronische Zeit setzen, Buecheler (zu CLE) wies dagegen auf die kontrahierte Form abît hin, die wohl nötigt, einige Jahrzehnte herunterzugehen (Lachmann zu Lucr. 206 ff.).

[5] Nach dieser arca heißt Iuppiter in Praeneste Arcanus, CIL XIV 2937. 2972. 2852, 17. Er ist also mit dem Orakel verbunden, was den Beinamen der Fortuna erklärt. Das dürfte die Deutung der Kinder im Schoß des Kultbildes auf Iuppiter und Iuno veranlaßt haben.

[6] Cic. Div. 2, 86 spricht von pueri manus. Die Szene ist auf Münzen des M. Plae-

noch die erhaltenen zeigen, aufgehängt worden sein. Nur so läßt sich das in den Annalen öfter berichtete Prodigium der sortes attenuatae erklären. (Liv. 21, 62, 5. 8. 22, 1, 11). Wenn der Ring durch die Kette, an der er hing, allmählich durchgerieben wurde, konnte ein einzelnes Los von selbst herausfallen. In diesem Fall läßt sich vermuten, daß es sich um eine alte Divinationsform handelt. Ein Orakel ist auch für die beiden Fortunae von Antium bezeugt, aber hier muß die Form gewechselt haben. In der späteren Kaiserzeit trug man die Bilder von Göttinnen in Prozessionen und glaubte aus den Bewegungen der Bilder die Zukunft zu erkennen. Diese Art der Orakelbefragung ist deutlich spät und aus den orientalischen Religionen übernommen.[1] Bedeutsamer ist, daß wir hier eine Zweiheit von Fortunae antreffen, die nicht aus der griechischen Tyche entwickelt sein kann.[2] Nach dem, was wir oben über ähnliche Differenzierungen festgestellt haben (S. 52 f.), ist eine solche Doppelung nicht befremdlich. Für die Natur der Fortuna gibt sie nichts aus. Dagegen ist es wichtig, daß es in Rom einen Tempel der Fortuna Populi Romani auf dem Quirinal gab, dessen Stiftungstag am 25. Mai gefeiert wurde.[3] Sie ist das glückliche Gelingen, das alle Unternehmungen des römischen Volkes begleitet und ihnen den Charakter aufprägt. Abweichungen davon sind eigentlich wider die Natur; ein römischer Offizier wie Velleius kann sagen: (bellum) tam varia fortuna gestum est, ut saepius Romanorum gereretur adversa (2, 1, 3). Wenn diese Fortuna einmal (Fast. Venus.) Prim(igenia) heißt, so darf man darin wohl eine Verwechslung sehen. Plutarch erwähnt ein Heiligtum der Fortuna Primigenia auf dem Kapitol, und auf dieses scheint sich die Notiz des Arvalenkalenders und der Antiumfasten zum 13. November zu beziehen.[4] Ein Opfer an Fortuna Primigenia am

torius (Mitte des 1. Jh.) dargestellt, auf deren Revers ein Mädchen mit langen Haaren und Tunika vor sich einen länglichen Gegenstand mit der Aufschrift sors hat, richtig gedeutet von Dressel, Sber. Akad. Berl. 1907, 371. Die Vorderseite stellt wohl Fortuna dar (Sydenham, Coin. Rom. Rep. no. 801). Abb. 6b. Die Verwendung eines unschuldigen Kindes hat in den Zauberpapyri zahlreiche Parallelen. Das Geschlecht war anscheinend unwesentlich, wenn Cicero nicht ein Versehen begangen hat.

[1] Macrob. 1, 23, 13 ut videmus apud Antium promoveri simulacra Fortunarum ad danda responsa. Er vergleicht selbst ähnliche Riten beim Iuppiter Heliopolitanus. Dazu Serv. Aen. 6, 68 (simulacra) quae portabantur in lecticis et ab ipsis mota infundebant (?) vaticinationem, quod fuit apud Aegyptios et Carthaginienses. Das Orakel erwähnen auch Suet. Calig. 57, 3. Mart. 5, 1, 3, aber damals muß die Mantik eine andere gewesen sein, sonst konnte Caligula nicht durch sie vor einem Cassius gewarnt werden. Die beiden Fortunae sind mit den Löwenköpfen, in die die Tragbalken endeten, auf der bisher unpublizierten Skulptur Abb. 7 aus Praeneste dargestellt. Eine Weihung an sie CIL X 6555, ein aedituus Fortunarum X 6638. Die Weihung ihrer Bilder aus Anlaß der Niederkunft der Poppaea (Tac. Ann. 15, 23) läßt keinen Schluß auf besondere Beziehung der Fortunae zur Geburt zu; sie gilt der Hauptgottheit des Ortes, wo Poppaea geboren hatte.

[2] Eine Weihung Τύχαις in Epidauros (IG IV² 391) stammt aus dem J. 169 n. Chr., wird also auf römischen Einfluß zurückgehen.

[3] CIL I² p. 319 (Fast. Caer. Esquil.), die Antiumfasten geben wohl versehentlich den 24. Mai. Ov. Fast. 5, 729. Die Fortuna p. R. erscheint öfter schon auf republikanischen Münzen: Sydenham, Coin. Rom. Rep. no. 938. 1083 u. s. Sie oder Fortuna publica ist den Raumverhältnissen nach auf der stadtrömischen Inschrift CIL I 2², 656 zu ergänzen: Fortuna[e populi Rom.] (oder publicae)/ T. Quincti[us (cos. 123?) .. de]/ senati sententia.

[4] Plut. Fort. Rom. 322 f. In den Arvalfasten ist danach Fortun(ae) Prim(igeniae) in C[apit(olio)] zu schreiben; Mommsen ergänzte in c[olle], was Plutarch widerlegt. Die Abkürzung CAPIT in den Arvalfasten auch zum 9. Oktober. Die Antiumfasten geben nur Fort(unae) Pr(imigeniae); den

11. April in den praenestinischen Fasten geht das Heiligtum in Praeneste an, wie bei der Aufstellung des Kalenders in dieser Stadt begreiflich.[1] Auf dem Quirinal gab es einen zweiten Tempel der Fortuna publica, dessen Stiftungstag am 5. April lag; sie hieß mit vollem Namen Fortuna publica citerior in colle (Fast. Praenest.).[2] Da die Gegend ad tres Fortunas genannt wird (Vitr. 3, 2, 2. Krinagoras Anth. Plan. 4, 40), muß es dort noch ein drittes Heiligtum gegeben haben, das wir nicht kennen. Wie sehr für römisches Denken ein einzelner Erfolg einer besonderen Fortuna zugeschrieben werden konnte, lehrt die Fortuna equestris. Der Tempel wurde 180 in Spanien von Q. Fulvius Flaccus während eines gefahrvollen Reitergefechts gelobt und 173 am 13. August geweiht.[3] Nach der Schlacht bei Vercellae erhielt sie als Fortuna huius diei von Q. Lutatius Catulus einen Tempel auf dem Marsfeld, dessen Stiftungstag der Jahrestag der Schlacht, der 30. Juli, war (CIL I² p. 323. Plut. Mar. 26).[4] Dem entspricht die Verehrung einer willfährigen Fortuna, einer Fortuna obsequens.[5] In Umbrien kennen wir eine Fortuna melior.[6] Hier, in dem Bergland, wo das Leben schwerer war, ist Fortuna nicht das Gefühl des Erfolges, sondern eine Hoffnung. Darin drückt sich aus, wie nahe Glück und Schicksal beieinanderliegen. Aber in den Römern ist dieses Gefühl für die Unsicherheit und Wandelbarkeit der irdischen Dinge nicht wirklich lebendig. Die Unberechenbarkeit des Geschehens, die in der griechischen Tyche einen unpersönlichen Ausdruck gefunden hat, ist hier eigentlich aufgehoben in jenem optimistischen Anspruch, der auch sonst römische Religiosität bezeichnet. Dem entspricht, daß Fortuna in der älteren Sprache überwiegend das Gelingen bezeichnet; Salus et Fortuna ist eine geläufige Verbindung (Plaut. Asin. 718. Capt. 864), nur einmal ist bei Plautus von mala Fortuna die Rede (Rud. 501). Ähnlich sagt Cato: Di immortales tribuno militum fortunam ex virtute eius dedere (Frg. 83 P.). Auch Fors Fortuna bezeichnet im alten Latein durchaus das gute Glück;[7] erst Accius,

Tempel erwähnt noch CIL XIV 2852 = CLE 249 (136 n. Chr.).

[1] Fast. Praen. [hoc biduo sacrifici]um maximu[m] Fortunae Prim[i]g(eniae); utro eorum die oraculum patet. IIviri vitulum I ... Die Erwähnung des Orakels, das es in Rom nicht gibt, und der duoviri, die nur die Magistrate der Colonie Praeneste sein können, zeigen, daß es sich um diese Stadt handeln muß. Die übrigen Kalender kennen das Opfer, wie natürlich, nicht.

[2] Vgl. CIL I 2², 397 Fortunai Poblicai sacra aus der Gegend von Benevent, vielleicht noch 3. Jh. v. Chr.

[3] Den Tag der Weihung haben erst die Antiumfasten gelehrt. Liv. 40, 40, 10. 44, 9. 42, 10, 5. Val. Max. 1, 1, 20. Obsequ. 53 (113). Vitr. 3, 3, 2, nach dem er bei dem Theater des Pompeius lag. Er spricht von ihm (um 25 v. Chr.) als noch bestehend; rund 50 Jahre später im J. 22 n. Chr. war er so vergessen, daß die equites, die ein Gelübde bei der Fortuna equestris für die Gesundung der Livia abgelegt hatten, nicht wußten, wo sie es erfüllen sollten (Tac. Ann. 3, 71). Schließlich trieb man einen anderen in Antium auf.

[4] Plin. n. h. 34, 54. 60 bestimmt die Lage einer von Aemilius Paulus aufgestellten Athenastatue nach diesem Tempel, woraus natürlich nicht folgt, daß er zu dessen Zeit schon bestand. Vgl. noch Cic. leg. 2, 28.

[5] CIL I 2², 1509. Plaut. Asin. 716. In Rom gab es einen vicus Fortunae Obsequentis, CIL VI 975. Vgl. 191 V 5246 f.

[6] Fortuna melior in Umbrien, CIL XI 4216. 4391. 4770. Zu der Weihung an sie aus Marengo (um 200 n. Chr.) A. Degrassi, Athenaeum 17, 1939, 227 ff. Einmal begegnet sie auch in Praeneste, CIL XIV 2873.

[7] Fors Fortuna für Glück noch Ter. Phorm. 841. Eun. 134. 568. Hec. 368. Natürlich dringt namentlich in der Tragödie die griechische Vorstellung ein. Pacuv. 366 R³ erscheint sogar die hellenistische Tyche auf der rollenden Kugel. Vgl. etwa

der reflektierende Sprachneuerer, differenziert die beiden (Frg. 182 R³). Unter dem Namen Fors Fortuna hatte sie einen alten Tempel in Trastevere am ersten Meilenstein der Via Portuensis,[1] zu dem 293 v. Chr. durch Sp. Carvilius ein zweiter am 6. Meilenstein kam (Liv. 10, 46, 14). Der Stiftungstag beider lag am 24. Juni (CIL I² p. 320. Varro L. L. 6, 17). In der Nähe des zweiten sind eine Anzahl Weihungen von Handwerkern und Gewerbetreibenden gefunden worden (CIL I 2² 977–980), die zeigen, daß hier die gleichen Kreise die Göttin verehrten wie in Praeneste. Dazu stimmt, daß auch das erste Heiligtum Mittelpunkt eines volkstümlichen Festes war. Wir wissen die Einzelheit, daß man an diesem Tage in Kähnen auf dem Tiber zu dem Tempel hinfuhr (Cic. fin. 5, 70. Ov. Fast. 6, 755. Vgl. Varro ap. Non. 144. 425). Auch die Menologia rustica verzeichnen das Fest (CIL I² p. 280). Columella mahnt die Bauern, die um diese Zeit ihre Erzeugnisse auf den Markt bringen: Celebres Fortis Fortunae dicite laudes mercibus exactis (10, 317). Auch hier erscheint sie als Göttin des glücklichen Handelsgewinns.

Einen anderen Charakter trug anscheinend der Tempel der Fortuna auf dem Forum Boarium, der neben dem der Mater Matuta lag. Dort stand ein verhülltes Kultbild; die dazu verwendete Toga undulata stammte angeblich von Servius Tullius, weshalb das Bild auch gelegentlich als Statue des Servius Tullius bezeichnet wird.[2] Die Verhüllung möchte man in diesem Zusammenhang auf etruskischen Einfluß zurückführen und die di involuti, die etruskischen Schicksalsgottheiten, vergleichen.[3] Fortuna wäre dann hier als das geheimnisvolle Schicksal aufgefaßt. Allerdings begegnet die Verhüllung auch auf griechischem Boden bei verschiedenen Göttern. Der Stiftungstag lag am 11. Juni, dem Tage der Matralia, an dem auch der der Mater Matuta (oben 97) lag.[4] Aus der Identität des Tempelgeburtstages und der räumlichen Nähe auf eine besondere Verwandtschaft der beiden zu schließen

noch Enn. Ann. 47 V² post e fluvio fortuna resistet. Naev. frg. 22 Morel Iamque eius mentem fortuna fecerat quietem. Aber Naev. 20 steht schon ei venit in mentem hominum fortunas.

[1] Ov. Fast. 6, 773 ff. Dion. Hal. 4, 40, 7 der Fortis Fortunae irrig mit Τύχης ἀνδρείας übersetzt. Ähnlich Plut. fort. Rom. 319a; er schreibt die Errichtung des Heiligtums nicht wie Ovid und Dionys dem Servius Tullius, sondern dem Ancus Martius zu (a.a.O. 318e).

[2] H. Lyngby, Eranos 36, 1938, 42 ff. Ov. Fast. 6, 569 ff. Dion. Hal. 4, 40, 7. Val. Max. 1, 8, 11. Plin. n. h. 8, 194. 197. Varro b. Non. 189. Den Ausdruck toga undulata verstehen wir nicht. Seian hatte anscheinend das Bild in seine Wohnung genommen: Cass. Dio 58, 7, 2; vgl. Plin. n. h. 8, 197.

[3] Sen. Qu. nat. 2, 41, 2; vgl. Fest. 129 M. 255 L. Die Di involuti hat C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella u. d. Bronzeleber von Piacenza, RGVV 3, 1, 1906, 37 ff., herangezogen. Wissowa, RuK² 257, 5, vergleicht Eileithyia Paus. 1, 18, 5. 7, 23, 5, aber Verhüllung des Kultbildes kennen wir auch sonst (Zeus, Demeter) und die Weihung einer Frau an die Fortuna von Praeneste für die Geburt eines Kindes läßt sich nicht ohne weiteres für Schlüsse auf den Charakter des römischen Kultes verwenden. Gerade wenn die Fortuna vom Forum Boarium etwas mit den etruskischen Schicksalsgottheiten zu tun hatte, kann sie nicht ausschließlich Geburtsgottheit gewesen sein.

[4] Fast. Ant. Ov. Fast. 6, 569. Die kaiserzeitlichen Kalender erwähnen zu diesem Tage die Fortuna nicht mehr, CIL I² p. 320. Vor dem Schluß aus benachbarter Lage von Heiligtümern und Zusammenfall der Tempelgeburtstage auf irgendwelche sachliche Gemeinschaft der Götter muß gewarnt werden. Es ist nun einmal unvermeidlich, daß auf öffentlichen Plätzen die Tempel sich häufen, und zwischen Mercur und Mars invictus (15. Mai), Diana, Hercules Victor und den Camenen (13. August), um nur einige Beispiele zu nennen, ist wirklich keine Verbindung zu konstruieren.

empfiehlt sich nicht, da irgendeine Verbindung zwischen den Kulten nicht nachweisbar ist.

Am 4. Meilenstein der Via Latina lag ein Heiligtum der Fortuna muliebris, das nur univiriae betreten durften. Die Annalen bringen den Tempel mit der Coriolanfabel in Verbindung und erzählen die Wundergeschichte, daß das Kultbild bei der Weihung mit lauter Stimme erklärt haben sollte: rite me matronae dedistis riteque dedicastis.[1] Die Geschichte setzt wohl voraus, daß die sakralrechtliche Gültigkeit der Weihung einmal in Zweifel gezogen war, was leicht verständlich ist, da die Frau in der Manusehe vermögensunfähig ist und daher auch kein Eigentum übertragen kann. Man darf also den Schluß ziehen, daß das Kultbild wirklich von Frauen geweiht war. Damit erklärt sich ungezwungen der Beiname der Fortuna muliebris. In einer Zeit, in der die Ehe normalerweise nur durch den Tod des Ehegatten getrennt wurde, konnte es überwiegend nur Witwen geben, die nicht univiriae waren.[2] Es hatte sich gezeigt, daß ihnen Fortuna nicht günstig gesonnen war. Deshalb durften sie das Heiligtum nicht betreten. So nötigt hier nichts, in Fortuna etwas anderes zu sehen als die Göttin des Glücks. Natürlich schließt diese Bedeutung nicht aus, daß man auch Kindersegen als Glück empfand und ihr auch dafür dankte. Zu einer Geburtsgöttin wird sie dadurch nicht.

Ein Gegenstück zu dieser Fortuna muliebris ist die Fortuna virilis. Man scheint sie in späterer Zeit als Glück bei Männern verstanden zu haben. Wir wissen nur, daß die Frauen am 1. April zu ihr beteten, die geringeren Standes in den Männerbädern, eine Sitte, die nicht älter sein kann als das 2. Jh. v. Chr., weil es erst seit dieser Zeit öffentliche Bäder in Rom gab.[3]

[1] Fest. 242 M. 349 L. Val. Max. 1, 8, 4. Dion. Hal. 8, 56, 4. Serv. auct. Aen. 4, 19. Tert. monogam. 17. Plut. Cor. 37, 4. Aug. civ. dei 4, 19. Liv. 2. 40. 12. Val. Max. 5, 2, 1.

[2] Die Frage nach der juristischen Möglichkeit der Ehescheidung in früher Zeit (Jörs-Kunkel, Röm. Privatrecht § 177) ist dabei unwesentlich; es kommt nur auf die Sitte an. Die Lebensform bringt es damals mit sich, daß ein Mann und Kinder die Fortuna der Frau sind und sich daher darin die Gunst einer Fortuna muliebris zeigt.

[3] Fast. Praenest. z. 1. April: Frequenter mulieres supplicant Fortunae virili; humiliores etiam in balineis quod in iis ea parte corpor[is] utique viri nudantur qua feminarum gratia desideratur, vgl. Ov. Fast. 4, 149. Dem Wortsinn nach ist Fortuna virilis ursprünglich die Fortuna des Mannes als vir gewesen. Als solche ging sie zunächst die Männer an, und es muß eine spätere Wandlung gewesen sein, daß Verrius Flaccus und Ovid nur von der – sekundären – Beteiligung der Frauen zu berichten wissen. Zu in balineis kann nur supplicant ergänzt werden. Die übrigen Quellen lassen die Frauen baden (Ov. Fast. 4, 139 Plut. Num. 19, 2. Lyd. mens. 4, 65), beziehen den Ritus aber auf das Fest der Venus Verticordia am gleichen Tage. Ein einfacher Irrtum ist ausgeschlossen, da Ovid (a.a.O.) ein Weihrauchopfer an Fortuna virilis im Frigidarium daneben erwähnt. Es liegt nahe, daß hier zwei getrennte Riten sich vermischt haben, ein Bad der Frauen nach Analogie des Bades der Venusstatue und ein Opfer an Fortuna virilis. Als man sich Baden in Rom nur noch in den Thermen denken konnte, verlegte man das Bad in diese, wenn auch nach Ovids Angabe nur ins Frigidarium, und das zog die Fortuna virilis nach sich. Ihr Name führte dazu, den Vorgang ins Männerbad zu verlegen, eine Entartung, aus der sich der Ausschluß der Matronen ergab. Vgl. noch R. Schilling, La religion romaine de Vénus, Paris 1954, 389 ff. Den Kultbeinamen führt auch Plut. Qu. Rom. 281 e fort. Rom. 322 f an. Die Fortuna balneorum (Fronto de orationibus 6 p. 151, 1, Van den Hout. CIL VI 182, öfter in Spanien, CIL II 2701. 2763) hat sicher damit nichts zu tun.

Fortuna ist anders als die meisten Götternamen zugleich ein lebendiges Wort der Sprache geblieben, und damit hängt es zusammen, daß sie den glücklichen Erfolg in einem Einzelfall oder auf einem besonderen Gebiet ebenso bedeuten kann wie das Allgemeine. Die Neigung der Römer zur Differenzierung aller Manifestationen der Mächte führt hier zu einer Fülle von Fortunae, die schon den Alten auffiel. Wir haben Listen ihrer Beinamen bei Plutarch, die durch die alphabetische Anordnung die Herkunft aus pontifikaler oder grammatischer Tradition verraten.[1] Es ist nicht festzustellen, wieviel davon priesterliche oder gelehrte Konstruktion ist und was im Kult und Glauben lebendig war, soweit nicht andere Zeugnisse zu Hilfe kommen. Selbst ein vorhandener Altar kann auf ein einmaliges responsum der Pontifices zurückgehen, das uns unverständlich bleibt, da wir seinen speziellen Anlaß nicht kennen. Es ist begreiflich, daß es neben der Fortuna Publica eine Fortuna privata auf dem Palatin gab (Plut. Qu. Rom. 281 e), daß man neben der bona Fortuna (CIL VI 183 f. XI 5611) auch eine mala zu begütigen versuchte (Cic. nat. deor. 3, 63. leg. 2, 28. Plin. n. h. 2, 16), die ihren Altar auf dem Esquilin hatte. Eine Fortuna brevis (Plut. Qu. Rom. 281 d) wird man dagegen bis zum Erweis des Gegenteils für ein Grammatikerexzerpt aus einer Dichterstelle halten. Betrachtungen über die Kürze des Glücks gehören einer distanzierten Reflexion an; als Kultepitheton involvieren sie einen Vorwurf, den man schwerlich zu erheben gewagt hat.

Nicht ganz leicht ist zu beurteilen, ob in einer Reihe überwiegend stadtrömischer Weihungen, die Fortuna einen Gentilnamen zusetzen, etwas Altes steckt. Eine Aedes Fortunae Tullianae (CIL VI 8706) könnte Stiftung irgendeines Tullius sein, der sie einer persönlichen Fortuna gesetzt hat, dem Exponenten seines Glücks.[2] Aber da in der Kaiserzeit Fortuna auch wie Genius mit Örtlichkeiten verbunden wird, bleibt die Möglichkeit, daß es sich um die Fortuna von Besitzungen handelt, die nach dem Eigentümer benannt waren. Bei einer Fortuna Claudiae Iustae ist das ausgeschlossen (CIL VI 30873); hier ist Fortuna ein etwas schmeichelhafterer Ersatz für Juno.

[1] Plut. Qu. Rom. 281 d. fort. Rom. 322f. J. B. Carter hat erkannt, daß die Reihe der Epitheta bei der Rückübersetzung ins Lateinische dem Alphabet folgt, genauer sind es zwei Reihen (TrPAmPh. 31, 1900, 60 ff.). Außer den im Text erwähnten sind es εὔελπις (ein gemeinsamer Tempel für Spes, Fides, Fortuna in Capua, CIL I 2², 674), ἀποτρόπαιος, deren lateinische Benennungen wir nicht kennen, ferner respiciens (ein Vicus Fortunae respicientis, CIL VI 975; vgl. Fronto, De orationib. 6 p. 151, 1 Van den Hout. Cic. leg. 2, 28. CIL VI 181. IX 5178. XI 347. 817. 6307 u. s.), virgo und eine uns unverständliche Viscata (kaum zutreffend von Budimir, Raccolta Ramorino, Mailand 1927, 147 ff., auf die magische Kraft der Mistel bezogen). Dazu treten eine Fülle von Beinamen auf den Inschriften. Einen Vicus Fortunae dubiae gab es in Rom (CIL VI 975), eine Fortuna Barbata nennen die Kirchenschriftsteller (Tert. nat. 2, 11, 11. Aug. civ. dei 4, 11. 6, 1). Mehr bei Breccia in Ruggieros Diz. Epigr. III 189 ff. und Carter, a.a.O. Hinzuzufügen Fortuna Praestita, Not. Scav. 1953, 240. Wie stark die griechische Tychevorstellung in der Kaiserzeit einwirkt, zeigt die ironische Bemerkung Frontos (a.a.O.) über Redner, die der Fortuna Flügel, Rad und Steuerruder geben.

[2] Fortuna Flavia, CIL VI 187, Iuveniana Lampadiana 189, Torquatiana 204, Pientiana 30874 = 36753. Plotiana Bull. Comm. 51, 1923, 65. Bemerkenswert für den Verlust der direkten Beziehung CIL VI 186, wo ein Fabricius Iustus den Altar der Fortuna Crassiana für Alexander Severus weiht. Möglich allerdings, daß uns die Verbindung entgeht, etwa Besitzungen eines Crassus, die kaiserliches Eigentum geworden waren oder auf denen Fabricius Iustus beschäftigt war.

In der Kaiserzeit haben Truppenteile und collegia ihre besondere Fortuna,[1] und schließlich wird sie wie Genius und Tutela zu einem allgemeinen Schutzgeist. Noch im dritten Jahrhundert büßt sie ihre Göttlichkeit völlig ein; die Einleitungsverfügung zu Diocletians Maximaltarif beginnt: Fortunam rei publicae nostrae, cui iuxta immortales deos . . . gratulari licet. Hier ist sie von den Göttern unterschieden und nur noch der Erfolg.

Von all den Beinamen hat nur einer allgemeinere Bedeutung gehabt, der der Fortuna Redux, der glücklichen Heimkehr. Durch die Beziehung auf die Rückkehr des Augustus aus dem Orient im J. 19 v. Chr. ist sie Ausdruck der offiziellen Huldigungen geworden, die damals mehr Loyalität gegen die Regierung als irgendwelche Religiosität ausdrücken.[2]

55 a. Venus. Venus ist der Fortuna in vielen Zügen verwandt. Da die Osker die griechische Aphrodite als Herentas, die Etrusker als Turan bezeichnen, das Wort Venus aber auch bei den Oskern vorkommt, muß ihre ursprüngliche Funktion verschieden gewesen sein. Wir treffen in Capua eine Venus Iovia (CIL I 2² 675 f.),[3] die darauf führt, daß sie einmal eine Kraft in dem oben behandelten Sinn gewesen ist. In Sulmo, Surrentum, Pompei und Casinum stand sie in Kultverbindung mit Ceres, da dieselbe Priesterin beiden dient (CIL I 2² 1541. 1774. 1775. IX 3089. X 680 vgl. 688. Eph. epigr. 8, 855 = Dessau 6371), und zwar war es ein Gemeindepriestertum. Es liegt nahe, diese Verbindung als Ersatz eines alten *Venus Kerria nach Analogie der Tafel von Agnone aufzufassen, die zu Venus Iovia die genaue Entsprechung wäre. Denn Venus ist formal ein Neutrum gewesen, von dem venerare, später venerari, die „venus" der Gottheit hervorrufen, eine Ableitung ist; zu dem gleichen Stamm gehört venia „Gnade der Götter".[4] Venus wäre dann zu-

[1] Vgl. unten § 124.

[2] Vgl. unten § 110. Natürlich kann auch der einzelne der Fortuna redux für seine persönliche Heimkehr danken (oben 54).

[3] Eine sacerdos Iovia Veneria in Abella, CIL X 1207. Es ist das Verdienst von R. Schilling, La religion romaine de Vénus, Paris 1954, die ursprüngliche Funktion der Venus erkannt zu haben.

[4] Der Zusammenhang ist gebührend hervorgehoben von R. Schilling, La religion romaine de Vénus, Paris 1954, 30 ff. Venero(r) wird bis auf die augusteische Zeit nur von der Götterverehrung gesagt (Plaut. Aulul. 8. Rud. 257. Truc. 476 usw.). Die Bildung ist kausativ, venus, resp. venia bewirken (bei dem Gott), vgl. pignero, vulnero usw. Für venia vgl. Pacuv. frg. 297 precor veniam petens uti quae <ego> egi ago axim verruncent bene, deutlich mit Benutzung einer alten Formel; proprie verbum pontificale est Serv. Aen. 1, 519. Plaut. Rud. 27 facilius si qui pius est a dis supplicans quam qui scelestust, inveniet veniam sibi. Auch veniam dare, petere bedeutet in der alten Sprache immer die Erlaubnis, die von einem Höherstehenden (oder im Augenblick so behandelten) gewährt wird. Wenn Koch, Herm. 83, 1955, 11, erklärt: „venerari . . . zeigt das liebenswerte Verhalten eines Menschen . . . in bewußter Präsentation vor einem anthropomorph vorgestellten Gotte und der Wirkung harrend, die es bei jenem anderen auslösen wird", so kann man, von der Wortbildungslehre ganz abgesehen, nicht gut unrömischer formulieren. Noch Nepos läßt Cato sagen: petere veniam solemus aut cum imprudentes erravimus aut cum compulsi peccavimus (Gell. 11, 8, 4. Macrob. praef. 15). Es wird fast synonym mit pax (oben 40); pace tua und venia tua wechseln nicht zufällig in klassischer Zeit; vgl. zur religiösen Bedeutung von venia Vendryes, Word 5, New York 1949, 103. Daß man sich dem eindeutigen Zeugnis des sprachlichen Befundes immer wieder verschlossen hat – eine Ausnahme macht nur R. Schilling –, liegt wohl daran, daß man glaubte, Übereinstimmung mit skrt. vanas Liebreiz erzielen zu müssen, das lautlich venus entspricht. Dabei ist methodisch übersehen, daß solche Bedeutungsgleichungen, schon auf dem Gebiet der sog. Konkreta fragwürdig, bei Begriffen immer nur eine Abstraktion geben können, unter die

nächst eine Wirkung, eine Funktion Iuppiters oder der Ceres gewesen, die Gnade, die sie dem Menschen erweisen. Einen Schritt weiter zur Verselbständigung hat eine oskische Inschrift aus Potenza kennengelehrt, die von Vetter (182) zuerst publiziert ist: ϝενζει μεϝιτι d. i. Veneri Mefiti. Hier tritt Venus bereits asyndetisch neben den Götternamen, aber da Venus als Göttin im Oskischen sonst unbekannt ist, muß man es wohl noch fast als Appellativ fassen; veniae Mefiti. Mefitis wird in Potenza auch als Mefitis Utiana verehrt (CIL X 130–33), in dem in der Nähe gelegenen Grumentum heißt sie Mefitis Fisica (CIL X 203), wie Venus in Pompeji;[1] der Beiname gehört sicher mit umbr. Fisios zusammen, ist aber leider ungedeutet. Man wird sich hüten müssen, aus der Gleichheit der Beinamen auf eine Wesensverwandtschaft der beiden Gottheiten zu schließen. Eine Frutis, die ein Heiligtum Frutinal hatte (Fest. exc. 90 M. 209 L.), wird mit Venus identifiziert, ohne daß wir über den Anlaß etwas ermitteln können. Das Heiligtum lag wahrscheinlich in Lavinium.[2] Die Gleichsetzung der dea Murcia mit Venus (oben 137, 2) ruht nur auf der varronischen Etymologie, die in dem Namen die Myrte fand.

Ihr Kult war bei den Latinern verbreitet. Es gab einen angesehenen Kult in Ardea (Strab. 5 p. 232), an dem alle Latiner teilhatten: irgendwelche Beziehungen zu Rom bestehen nicht.[3] Auch die Becher, die ihren Namen tragen (CIL I² 451. 2495), zeigen ihre Beliebtheit. Wann sich die Verengerung vollzogen hat, die aus der unpersönlichen Gnade eine Liebesgöttin gemacht hat, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Bei den frühesten Gemeindekulten mag noch die alte Funktion mitgespielt haben, ebenso bei der

sich die faßbaren Verwendungen unterordnen lassen. Bei Ausdrücken für geistige Dinge ist die einzelsprachliche Differenzierung naturgemäß stärker. Venustus und seine Ableitungen brauchen nicht älter als das 3. Jh. zu sein; die Bildung aus dem Nominativ (gegenüber funestus) führt auf eine jüngere Zeit. Es ist anscheinend Bedeutungslehnwort nach ἐπαφρόδιτος.

[1] CIL IV 1520. X 928. Das Suffix hat an Parca (oben 52) seine Parallele. Man ist also nicht genötigt, Einfluß des griechischen Suffixes anzunehmen.

[2] Solin 2, 14 aus Cassius Hemina weiß von einem Bilde der Venus, das Aeneas aus Sizilien mitgebracht hat (dies wegen der Venus vom Eryx) und das er dedicat Veneri matri quae Frutis dicitur. Vielleicht ist sie mit der nach Schol. B. Hom. Il. 2, 820 von ihm geweihten Ἀφροδίτη ἔφιππος identisch. Da Aeneas Lavinium gegründet hat, bezieht sich die Angabe auf das dortige Venusheiligtum (Strab. 5, 232), das also ursprünglich der Frutis gehörte. Das Frutinal wird man ebenfalls Lavinium zuweisen; der Name ist zu selten, um verschiedene Kultstätten wahrscheinlich erscheinen zu lassen. Venus ist dann in Lavinium an Stelle der Frutis getreten; vielleicht hat auch nur Strabo den fremden Namen, den er mit Venus erklärt fand, unterdrückt. Der immer wieder gemachte Versuch, Frutis über das Etruskische von Aphrodite abzuleiten (Walde-Hofmann s. v. mit Literatur, dazu C. Koch, Herm. 83, 1955, 15), setzt spirantische Aussprache des φ voraus; bei einem Kult, der um 150 v. Chr. doch schon einige Zeit bestanden haben muß, wenn Cassius Hemina ihn in die Urzeit versetzen konnte, ist das unzulässig. Die südoskischen Inschriften in griechischem Alphabet setzen stets ein besonderes Zeichen für f, nie φ (Vetter 182. 183. 190. 191). Für die Annahme von Hammarström (Glotta 11, 216). ein etr. *Prutis sei von den Latinern zu Frutis umgeformt worden, fehlt jede Grundlage.

[3] Wissowa (RuK² 289) hat irrtümlich angenommen, daß ein Opfer, das die Decemvirn 217 auf dem Markt in Ardea bringen (Liv. 22, 1, 19), der Venus galt, aber Strabo gibt ausdrücklich an, daß das Heiligtum der Venus außerhalb der Stadt lag; in der Stadt selbst lag ein Tempel der Dioskuren (Serv. Aen. 1, 44), und auf diese als griechische Gottheiten wird sich die Tätigkeit der Decemvirn beziehen. Damit fällt jede Verbindung zwischen Ardea und dem römischen Venuskult.

oskischen Herentas, aber spätestens seit dem dritten Jahrhundert ist die Gleichsetzung mit Aphrodite und der Göttin vom Eryx vollzogen. In Rom gilt der älteste für uns datierte Tempel der Venus bereits der Göttin der Beziehung zwischen den Geschlechtern, wie sich daraus ergibt, daß er 295 aus den im aedilizischen Multprozeß von Q. Fabius Gurges wegen Ehebruchs von Matronen eingetriebenen Strafsummen begonnen wurde.[1] Er lag beim Circus Maximus und sein Stiftungstag war der 19. August, der Tag der Vinalia rustica, die aber ursprünglich schon deshalb nichts mit Venus zu tun haben können, weil sie dem ältesten Kalender angehören (oben 75), dem Venus fremd ist. Ein Heiligtum der Venus Libentina, lag im Hain der Libitina; es dankt seinen Platz vielleicht erst der etymologisierenden Gleichsetzung der Libitina mit Venus.[2] Der Stiftungstag war der gleiche. Eine Parallele zu dem Anlaß für den Tempel am Circus Maximus gibt die Stiftung eines Heiligtums der Venus Verticordia wegen eines Vestalinneninzests im J. 114 v. Chr.[3] Sie ist also die Göttin, die den Sinn von unerlaubter Liebe abwendet. Der Stiftungstag war der 1. April. An diesem Tage wird das Kultbild der Göttin gebadet und auch die Frauen nehmen ein Bad, das später mit der Fortuna virilis in Verbindung gebracht wurde (oben 181, 3). Damals war Venus für die Römer bereits die Göttin vom Berge Eryx geworden. Im ersten Punischen Kriege hatten sie bei der Besetzung des Berges den Kult der ursprünglich semitischen, aber bereits stark hellenisierten Göttin unmittelbar kennengelernt, der sich rasch in Italien verbreitet haben muß.[4] Dazu trug bei, daß sich wohl schon im 3. Jh. die Aeneassage ihrer bemächtigte. Er sollte ihr Bild nach Italien gebracht haben und die „alba-

[1] Liv. 10. 31, 9, vgl. Mommsen, St. R. II³ 493, 3. Serv. Aen. 1, 720 gibt an, sie hätte mit Beinamen Opsequens geheißen. Das Epitheton begegnet schon früh auf latinischen Inschriften (CIL I² 1553. X 855*, Terracina: auf sie hat Petersen, RM 10, 1895, 86, die dortigen Tempelreste bezogen; CIL XIV 3569, Tibur). Der Stiftungstag Varro L. L. 6, 21. Fest. 265 M. 370 L. CIL I² p. 325 (Fast. Vall.) und Fast. Ant. Beiname und Anlaß stehen allerdings in seltsamem Gegensatz, und Servius gibt denn auch einen anderen, zu dem Namen erfundenen Grund quod sibi (dem Aedilen Fabius Gurges) fuerit obsecuta. Da er den Tempel als Magistrat mit staatlichen Mitteln begann, könnte eine ihm von der Göttin erwiesene Gunst nur innerhalb seines Amtsbereichs als Aedil gelegen haben. Als solcher hatte er mit den Samnitenkriegen, die sein Vater als Konsul des Jahres führte, nichts zu tun. R. Schilling, La religion romaine de Vénus 27 f., hat das übersehen.

[2] Venus heißt nur Libentina Varro L. L. 6, 47 u. b. Non. 64. Cic. nat. deor. 2, 61 Serv. Aen. 1, 720. Arnob. 4, 9. Aug. civ. d. 4, 8. Die Lage in luco Libitinensi geben Varro b. Non. und Fest. a. a. O. V. Libitina nennt sie nur Dion. Hal. 4, 15 und Placidus gloss. L 3 p. 26 Linds. Die beiden Namen sind also auch in der Überlieferung geschieden.

[3] Ov. Fast. 4, 133. Obsequ. 37 (97). cf. Oros. 5, 15, 22. Serv. auct. Aen. 8, 636. Ein Bild der Göttin war bereits rund 100 Jahre früher durch die Gattin des Q. Fulvius Flaccus (cos. 237 und im Hannibalkrieg) geweiht worden. Da Livius davon nichts berichtet, wird man die auf Anordnung der Sibyllinen erfolgte Weihung in das erste Konsulat ihres Mannes setzen müssen. Der Anlaß muß, wie die Erwähnung der Sibyllinen und die Betonung der musterhaften Keuschheit der Weihenden zeigt, ein ähnlicher gewesen sein. Auch von Venus erwartet man in älterer Zeit, daß sie die Menschen in den gewohnten Bahnen festhält.

[4] Eine oskische Weihung herentatei herukinai Vetter 107 (Herculaneum) Venerus Heruc(inae) CIL I 2², 2297 (Puteoli), vielleicht auch 1440 (Tusculum), X 134 (Potentia), dazu lateinische Weihungen vom Eryx selbst I 2², 2221–23. Für den Kult auf dem Eryx bezeugt Strab. 6, 272 den Dienst von Hierodulen, der orientalisch ist (auch in Korinth) und von dem in Rom natürlich keine Spur ist; höchstens, daß der Festtag ihres Tempels dies

nischen" Geschlechter der Memmier, die sich auf Assaracus, und der Iulier, die sich auf Iulus zurückführten, prägten etwa seit 100 v. Chr. ihren Kopf auf die Münzen, aber auch C. Considius Nonianus setzte eine Darstellung des Eryxtempels auf den Revers seiner Denare.[1] In den Nöten des zweiten Punischen Krieges wurde ihr 217 von dem Diktator Q. Fabius Maximus ein Tempel auf dem Capitol gelobt und zwei Jahre später eingeweiht; sein Stiftungstag lag am 23. April. Ein zweiter vor der Porta Collina trat im J. 181 dazu, der im Kampfe gegen die Ligurer gelobt war, also der Schutzpatronin des römischen Volkes galt.[2] Aber gerade dessen Stiftungstag galt als Festtag der Dirnen. Ein weiteres Heiligtum der Venus, unbekannten Alters, lag dort, wo der Abzugsgraben der Cloaca Maxima die Novae Tabernae schnitt, und war danach benannt.[3]

Gegensatz zu der Venus, die den Wunsch erfüllt, der Venus Obsequens, ist wohl ursprünglich die Venus Calva, die den Wunsch vereitelt.[4] Eine Venus plagiaria (CIL IV 1410) in Pompeji gehört ebenfalls in die erotische Sphäre und rückt fast schon an die appellativische Verwendung heran, wie man von venus furtiva spricht.[5] Ob es mehr ist als eine Augenblicksbildung,

meretricum ist (186, 2), mag daran erinnern.

[1] Die Münzen des Nonianus Sydenham, Coin. Rom. Rep. 886 ff. (um 63 v. Chr.), der Memmier Sydenham nr. 574 f. 712 (um 100 v. Chr.), Iulier Sydenham nr. 476 (Ende des 2. Jh.). 593. Die Herkunft der Memmier von Assaracus Verg. Aen. 12, 127 verglichen mit 5, 117 u. Serv. dazu. Eine genealogische Verbindung des Geschlechts mit Venus besteht also nicht. Das Münzbild, das Venus auf einem Zweigespann mit Cupido hinter ihr zeigt, hat nach Wissowa (Myth. Lex. 6, 191) Varro, Men. 87 Bchl. angeregt: properate vivere, puerae ... amare et Veneris tenere bigas; doch vgl. Ov. Ars a. 2, 727.

[2] Liv. 22, 9, 7. 10, 10. 23, 30, 13. 31, 9. Der Tempel vor der Porta Collina Liv. 40, 34, 4; vgl. 30, 38, 10. App. b. c. 1, 428. Strab. 6, 272. CIL I² p. 316. Fast. Ant. sowie das Fragment der Fast. Praen. Not. Scav. 1921, 277. Ov. Fast. 4, 863 ff. wirft die beiden Tempel ebenso durcheinander wie die beiden Vinalia. Fast. Praenest. z. 25. April: festus est puerorum lenociniorum, quia proximus superior meretricum est. Ov. Fast. a.a.O.

[3] Plaut. Curc. 471 u. Leo dazu. Liv. 3, 48, 5. Plin. n. h. 15, 119. Serv. Aen. 1, 720. Die Entrüstung der Kirchenväter über den Namen (Tert. pall. 4, 7. Min. Fel. 25, 8. Aug. c. d. 4, 8. 23 u. s.) lehrt nichts. Die Römer, die diese Venuskapelle nach der Lage an dem Entwässerungsgraben des Forums benannten, konnten wirklich nicht ahnen, welche üble Bedeutung cloaca später in ihrer eigenen und den modernen Sprachen haben würde. Aber man sollte aufhören, daraus Schlüsse auf das Wesen der Göttin zu ziehen.

[4] Die Ableitung des Namens von calvior hat bereits ein antiker Philologe in der gelehrten Abhandlung über die Benennungen der Venus gegeben, aus der Serv. Aen. 1. 720 einen Auszug bietet: Alii Calvam quod corda amantium calviat. Sie ist der Wortbildung nach einwandfrei: calva: calvior wie saga: (prae)sagio. Wissowa (Ges. Abh. 132) hat angenommen, daß es irgendwo in Rom eine Statue gegeben hätte, die infolge von Verstümmelung oder aus sonst einem Grunde den Eindruck der Kahlheit machte. Nur sagt Servius, nachdem er das Aition, die nicht gerade originelle Geschichte von als Katapultsehnen verwendeten Frauenhaaren erzählt hat (Parallelen bei Wissowa a.a.O. 133, 1), statua Veneri hoc nomine collocata est, weiß also nur von dem Namen, nicht von der Kahlheit der Statue; vgl. noch Hist. Aug. Maxim. 33, 2. Lact. 1, 20, 27. Daß nach anderen Ancus Martius seiner Frau eine statua calva gesetzt hätte, erweist auch keine Venusstatue. Eine Matrone der Urzeit konnte man mit den uns bekannten Venustypen nicht verwechseln. Wissowa denkt an ein Beutestück, bei dem der gesondert gearbeitete Haarschmuck verloren war; nur liegt bei Aphroditeköpfen das Haar im allgemeinen dicht am Kopf an. Und eine Kultstatue, die man – den Verlust einmal vorausgesetzt –, in diesem Zustande läßt, ist auch unwahrscheinlich. Auch Schol. B Hom. Il. 2, 820, das von einer bärtigen Venusstatue mit einem Kamm redet, weiß von Kahlheit nichts.

[5] Die Verbindung mit plagiarius liegt zutage. Weshalb Magaldi, Atti 2° Congresso di Studi Romani I, 1931, 427 ff., das Wort

läßt sich nicht beurteilen. Man darf nicht übersehen, daß die Liebesgöttin in der Dichtung eine sehr viel größere Rolle spielt als im Leben und im Kult. Diese Beziehungen pathetisch oder sentimental zu nehmen, ist immer erst das Ergebnis eines gewissen Raffinements der Kulturentwicklung. Den Römern lag es noch ferner als den Griechen, bei denen doch auch Aphrodite wenig Kultstätten und Feste hat, soweit sie nicht, wie auf Kypros und in Korinth, die Orientalin ist.

Nicht ganz leicht ist über die Nachrichten zu urteilen, die Venus mit Gartenbau und Gemüsezucht in Verbindung bringen.[1] Varro gibt an, der Stiftungstag ihres Tempels im Hain der Libitina und am Circus Maximus wäre Fest der holitores gewesen, Plinius weiß eines der umstrittenen Plautusstücke dafür anzuführen, daß die Gärten in ihrer Obhut standen. Die griechische Aphrodite ist niemals Vegetationsgöttin gewesen (v. Wilamowitz, Glauben d. Hellenen I 94); von ihr kann diese Funktion also nicht stammen. Wissowa hat deshalb darin einen Rest der altitalischen Geltung der Göttin sehen wollen, wofür man allenfalls ihre Verbindung mit Ceres (oben 183) geltend machen kann.[2] Aber man darf nicht vergessen, daß die Venus Erucina, über deren älteren Kult auf dem Eryx uns Zeugnisse mangeln, ja zunächst die karthagische Tanit gewesen ist. Es ist also keineswegs ausgeschlossen, daß die weitere Bedeutung von dorther stammt und auch der Anlaß gewesen ist, den Stiftungstag der Tempel auf die Vinalia rustica zu verlegen. Es bleibt auch möglich, daß der Festtag der holitores, die ja als Gewerbe in Rom nicht alt sein können, sich zunächst an die Vinalia anschloß und ebenso wie diese erst sekundär zu Venus in Beziehung gesetzt wurde. Einstweilen können wir unter diesen Möglichkeiten nicht entscheiden.

Es muß der Gestalt eine gewisse Wandelbarkeit angehaftet haben, denn seit sullanischer Zeit finden wir sie der Fortuna angenähert. Es liegt nahe, dafür die älteste Bedeutung des Wortes heranzuziehen. Zwischen Gnade und Glück besteht ein begrifflicher Zusammenhang. Dann könnte man auch die staatlichen Tempelgründungen des dritten und zweiten Jahrhunderts noch auf Venus als die Gnade der Götter beziehen, auf das Glück, das sich auch in kriegerischen Erfolgen ausdrückt. Die Beziehung auf die Aeneaslegende wäre dann entbehrlich. Aber sichere Zwischenglieder fehlen und die spätere Entwicklung scheint durch die hellenistische Tychevorstellung beeinflußt. Venus ist Stadtgöttin von Pompeji und trägt als solche die Mauerkrone und führt das Steuerruder, entspricht also dem Bilde, in dem Tyche als Stadtgöttin bei den Griechen dargestellt zu werden pflegt.[3] Der Dictator, dessen Gründung die Kolonie Pompeji war, pflegte sein Cognomen Felix

statt dessen mit plaga verbindet, was nach Wortbildung und Bedeutung gleich schwierig ist, verstehe ich nicht.

[1] Plin. n. h. 19, 50 hortos tutelae Veneris adsignante Plauto (fab. inc. 25 Leo). Varro r. r. 1, 1, 6. L. L. 6, 20: tum (am 19. August) feriati sunt holitores. Fest. 265 M. 370 L. 289 M. 390 L. CIL IV 2776. Dagegen ist die Bezeichnung des Heiligtums vor der Porta Collina als Venus hortorum Sallustianorum (CIL VI 122. 32451. 32468) nur Ortsangabe; zwischen den holitores und den Horti Sallustiani bestand keine Verbindung.

[2] Energischer Widerspruch bei R. Schilling, La religion romaine de Vénus 14 ff.

[3] So vor allem auf dem bekannten Bilde aus der Abbondanzastraße in Pompeji. Das Material bei M. H. Swindler, Am. J. Arch. 27, 1923, 302 ff. Die Darstellung der Göttin auf einer Elefantenquadriga stammt aus den letzten Jahren Neros. Abb. 26.

für den Osten mit ἐπαφρόδιτος zu übersetzen.[1] Ob der Beiname der Venus Felix, der erst in der Kaiserzeit belegt ist, damit in Zusammenhang steht, ist unsicher.[2] Dagegen wird das Beispiel des Dictators wohl Pompeius veranlaßt haben, über den Stufen des von ihm 55 v. Chr. erbauten Theaters einen Tempel der Venus Victrix zu errichten, bei der das Epitheton für das Bewußtsein der Zeitgenossen so in den Vordergrund trat, daß Tiro (Gell. 10, 1, 7) ihn als Tempel der Victoria schlechthin bezeichnen kann.[3] In diesen Gedankenkreis gehört auch die Venus militaris und equestris (Serv. Aen. 1, 720).[4]

Die dargelegten Fakten des vorkaiserzeitlichen Venuskults lassen sich nur hypothetisch zu einem einheitlichen Bilde vereinigen. Wenn Venus Iovia zunächst die von Juppiter gewährte Gnade war, so mochte sich daraus eine Göttin verselbständigen, die den Wunsch erfüllt. So läßt sich die Nähe zu Fortuna als der Glücksgöttin und die unter dem Einfluß des Kultes vom Eryx erfolgte Verengerung auf eine „Liebesgöttin" am ehesten erklären. Seit es eine Übersetzungsliteratur in Rom gab, hat dann die Gleichsetzung mit Aphrodite auf den Gebrauch des Wortes im täglichen Leben eingewirkt. Schon die Szeniker und Cicero kennen nur die griechische Göttin, wie selbstverständlich die Elegiker. Wenn eine Frau, anscheinend eine Freigelassene, ihr in Forum Novum im 1. Jh. n. Chr. einen Tempel restauriert (?) hat,[5] so gilt er ebenfalls ihr. Kaiserzeitliche Weihungen an Venus pudica (CIL VI 784) oder placida (CIL VI 783) besagen das gleiche. In den Provinzen gibt es selbst Weihungen für Venus Victrix in honorem oder in memoriam einer

[1] IG VII 264. 413, 52. Or. Gr. 441. Dessau 8771 u. s. Plut. Sull. 34. Die Weihung an die Aphrodite von Aphrodisias (App. b. c. 1, 453) gehört in anderen Zusammenhang (unten § 95). Der Versuch von Marx, Bonner Studien für Kekulé 1890, 115. Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. 3, 1899, 543 ff. (wieder aufgenommen von Carola Lanzani, Historia 1, 1927, 31), die pompejanische Göttin mit der von Aphrodisias zu identifizieren, übersieht die engen Parallelen mit hellenistischen Tychedarstellungen und das völlig andere Aussehen des Kultbildes von Aphrodisias (C. Fredrich, AM 22, 1897, 361). Weihungen römischer Beamten an die Tempel ihrer Provinz sind mittlerweile keine Seltenheit mehr.

[2] CIL VI 781. 782. 8710. IX 3429. X 4570. In Pompeji selbst ist das Epitheton nicht belegt, und der zeitliche und räumliche Abstand lassen eine Verbindung mit der sullanischen Gründung fraglich erscheinen.

[3] Venus Victrix nennen Plin. n. h. 8, 20. Plut. Pomp. 68, vgl. CIL VI 785, dagegen lassen Tert. spect. 10, 5. Porph. zu Hor. sat. 1, 2, 94 das Epitheton weg; es ist naheliegend, CIL I² 2246 Veneri V[zu V[ictrici] zu ergänzen. In der Kaiserzeit gab es auch einen Tempel der Venus Victrix auf dem Kapitol. Die Fasti Amiterni verzeichnen zum 9. Oct. Genio Public(o) Faustae Felicitati Vener(i) Victr(ici) in Capitolio, ebenso die Arvalfasten. Darauf hat Mommsen, CIL I² 331 zweifelnd die Erwähnung eines Venustempels auf dem Kapitol, Suet. Calig. 7. Galb. 18, 2, bezogen. Jedenfalls lehrt die Verbindung mit Fausta Felicitas und dem Genius publicus, daß es sich um eine kaiserzeitliche Neuerung handelt; die Gedankenverbindung zwischen Venus und Glück war also auch damals noch wirksam. Zum 12. August ist ein Opfer Veneri Victrici, Hon(ori) Virtut(i) Felicitati in theatro marmoreo (Fast. Amit. cf. Fast. Allifan.) bezeugt. Die anderen dürften nur Altäre gehabt haben, obwohl Suet. Claud. 21, 1 im Zusammenhang mit dem Pompeiustheater von superiores aedes spricht. Eine Venus Victrix Parthica CIL III 2770 vgl. III 1115. XI 2928.

[4] Eine Venus equo vehens kann schon rein sprachlich nicht als Venus equestris bezeichnet werden. Eine Aphrodite zu Pferde ist auch im Osten nirgends mit Sicherheit nachgewiesen (vgl. L. Robert, Hellenica 10, 1955, 155, 4). Wenn auf das oben 184, 2 angeführte Homerscholion Verlaß ist, ist die reitende Göttin Frutis.

[5] Epigraphica 2, 1940, 170: Veneri/Livia pi[/aedem [restituit?].

Frau (CIL II 23. III 1965. 2770). Die zuletzt genannte Inschrift gilt sogar der Venus victrix Parthica, ein Beweis, wie unbestimmt die Vorstellungen sind, die hinter solchen Kundgebungen stehen. Man benutzt einen Denkstein für die eigene Tochter zugleich zu einer Loyalitätskundgebung (vgl. unten § 120).

56. Feronia. Aus Etrurien stammt die Göttin Feronia, die bei Capena ein altes Heiligtum hatte. Es lag in einem Hain, den schon Cato erwähnte (frg. 30 P.) und nach dem der Ort colonia Iulia Felix Lucoferonia hieß. Das Heiligtum war sehr reich und wurde deshalb im J. 211 von Hannibal geplündert (Liv. 26, 11, 8, danach Sil. Ital. 13, 83 ff.). Livius gibt an, daß sie die Erstlinge von Früchten erhielt, und dazu paßt, daß bei den Ausgrabungen dort zahlreiche Terrakottarinder gefunden sind. Dieser Befund deutet auf eine Gottheit des Ackerbaus. Daneben sind ihr Nachbildungen von Körperteilen dargebracht, was darauf führt, daß sie später, wie so viele andere, eine Heilgottheit geworden ist.[1] Eine weitere alte Kultstätte lag bei Trebula Mutuesca im Sabinergebiet,[2] andere in Amiternum (CIL I² 1847. 1848. XI 4321), bei den Vestinern (CIL IX 3602) und Picentern (CIL XI 5711 f.). Aber sie begegnet auch unter den Weihungen des Hains von Pisaurum (CIL I² 377) und sonst bei den Umbrern (CIL XI 5686a). Der südlichste Punkt war ein Heiligtum in der Nähe von Tarracina.[3] Es lag in einem Hain mit einer Quelle (Hor. sat.

[1] Bericht über die Ausgrabungen Foti, Not. Scav. 1953, 14 ff. Die Inschriften R. Bloch und Foti, Rev. Philol. 27, 1953, 65 ff. Degrassi, Inscr. lib. r. p. 93 a. b. Dadurch ist die Behandlung von P. Aebischer, Rev. belge phil. et hist. 13, 1934, 5 ff. überholt. Der volle Name der Kolonie in der Weihung eines Duumvirn a.a.O. vgl. CIL VI 2584. XI 3938. Plin. n. h. 3, 51. Strab. 5, 226, der das Heiligtum mit dem vom Berge Soracte zusammenwirft und daher berichtet, die Priester schritten einmal im Jahr mit bloßen Füßen über glühende Kohlen. Ptolem. 3, 1, 47 verwechselt es mit Luca colonia, vgl. C. Müller z. d. St. W. Schulze hat Feronia als alte Geschlechtsgottheit der Feronii deuten wollen (ZGLE 165), was angesichts des Mißverhältnisses zwischen der Bedeutung des Kults und der des Geschlechts, das in Etrurien überhaupt nicht belegt ist, kaum Wahrscheinlichkeit hat. Eher mag man bei der gens an Herleitung von dem Ortsnamen denken, den Schulze auch auf Sardinien (Ptolem. 3, 3, 4) nachgewiesen hat. Die etruskische Herkunft des Kults ist angesichts der ausschließlichen Verbreitung im Bereich der etruskischen Macht und der Lage des Hauptheiligtums nicht zu bezweifeln. Wenn Varro L. L. 5, 74 sagt Feronia, Minerva, Novensides a Sabinis, so ist das für Feronia ebenso unrichtig wie für Minerva, aber seine Lehre hat zur Folge gehabt, daß in augusteischer Zeit P. Petronius Turpilianus den Kopf der Feronia auf seine Denare setzte, um seine sabinische Abstammung zu dokumentieren (Grueber, Coins of the Rom. rep. in the Brit. Mus. II 63).

[2] CIL IX 4873–75 = I² 1832–34. Die Inschriften sind auf Säulen geschrieben; der Tempel ist also durch Beiträge einzelner gebaut oder wiederhergestellt. CIL I² 1834: Q. Pescenn[ius -f.] colomnas III de suo dat Feroneae et crepidinem ante columnas ex lapide.

[3] Serv. Aen. 7, 799. Est autem (Feronia) fons in Campania iuxta Tarracinam, vgl. Serv. Aen. 7, 800. Serv. Aen. 8, 564. Haec etiam libertorum dea est, in cuius templo raso capite pilleum accipiebant. ... in huius templo Tarracinae sedile lapideum fuit, in quo hic versus incisus erat: bene meriti servi sedeant, surgant liberi. Quam Varro Libertatem deam dicit, Feroniam quasi Fidoniam. Serv. Aen. 7, 799 setzt sie mit Iuno virgo gleich, eine Theorie, die wohl die Weihung in Istrien Iunoni Feron[iae], CIL V 412, beeinflußt hat; in dieser Gegend, in der die römischen Götter nicht zu Hause sind, treffen wir auch sonst literarische Einflüsse. Auch die Deutung der Feronia als Quellnymphe hat dort ihren Widerhall gefunden; wenn wir in Aquileia aquatores Feronienses treffen (CIL V 8307. 8308), so geht das wohl auf die Deutung der Feronia als Quellnymphe zurück. Für das ursprüngliche Wesen der Göttin geben diese späten Zeugnisse nichts aus.

1, 5, 24 Porph. und Ps.-Acro dazu). Aber hier hatte die Göttin einen anderen Charakter. Wir hören, daß es dort einen Steinsitz mit der Inschrift gab: Bene meriti servi sedeant, surgant liberi (Serv. Aen. 8, 564). Der korrekte Senar kann nicht älter sein als die zweite Hälfte des 3. Jh. Damals war also eine Form der Freilassung eingedrungen, die unrömisch ist, die wir aber aus Griechenland kennen. Dort hat sich aus dem Asylrecht die Freilassung im Tempel entwickelt, bei der der Sklave sich in das Heiligtum, zunächst wohl an den Altar setzte.[1] Es sind hier demnach griechische Einflüsse im Kult der Feronia wirksam gewesen.

In Rom gab es ein Heiligtum der Feronia in campo, ursprünglich einen Hain;[2] der Stiftungstag war der 13. November (CIL I² p. 335. Fast. Ant.). Wir hören, daß im J. 217 die libertae ihr eine Gabe darbrachten, während die freien Frauen gleichzeitig dasselbe für Iuno Regina taten (Liv. 22, 1, 18). Daraus folgt, daß sie auch in Rom eine besondere Beziehung zu Freigelassenen hatte. Bestätigend tritt hinzu, daß die einzige Weihung an sie aus Rom von einer ancilla stammt (CIL VI 30702). Diese Verbindung rückt den römischen Kult in die Nähe des tarracinischen und legt die Vermutung nahe, daß er zunächst von dorther nach Rom übertragen ist. An den übrigen Kultstätten der Feronia ist uns von besonderen Freilassungsriten nichts überliefert.[3] Anscheinend sind es die Schichten der Freigelassenen gewesen, die den Kult nach Rom gebracht haben; wann er Staatskult geworden ist, läßt sich nicht genau bestimmen.

57. Mefitis. Ebenfalls in unbestimmbarer Zeit ist von den Oskern der Kult der Mefitis übernommen worden, die auf dem Esquilin einen Hain und eine Kapelle hatte (Varro L. L. 5, 49. Fest. 351 M. 439 L.). Wie die Inschriften lehren, war der Kult dieser Göttin bei den Oskern bis nach Lukanien hin verbreitet. Wir kennen ihn in Atina (CIL X 5047) Potenza, (oben S. 184), Aeclanum (Vetter 162), Aequum Tuticum (CIL IX 1421) und Capua (CIL X 3811, cf. Add.). In Pompeji gab es vielleicht ein nach ihr benanntes Fest Mefitaiiai (Vetter 32). Ihr Kult erstreckt sich also zunächst auf ein Gebiet vulkanischen Bodens. Dazu stimmt, daß Plinius (n. h. 2, 208) von tödlichen Dämpfen bei ihrem Heiligtum am See Ampsancti im Hirpinergebiet zu berichten weiß. Sie ist anscheinend die Macht gewesen, die in schädlichen Ausdünstungen des Bodens wirksam wird. Wenn man sie auf den Esquilin zog, wo von vulkanischen Erscheinungen keine Rede sein kann, so mag der Anlaß in der ungesunden Luft über der Begräbnisstätte der geringen Leute gelegen haben (Hor. sat. 1, 8, 14). In die Poebene, wo wir ihren Kult in Lodi (CIL V 6353) finden und wo sie in Cremona einen Tempel hatte, der allein

[1] Die griechischen Parallelen Latte, Heiliges Recht 106 ff., wo auch der Zusammenhang mit dem Asylrecht dargelegt ist. Die Form der Freilassung läuft dem römischen Recht zuwider, und in dem römischen Heiligtum hat sie sicher nicht bestanden Auf ihren Zusammenhang mit den griechischen Beispielen hat noch Wissowa (brieflich) hingewiesen.

[2] Not. Scav. 1905, 15 ein exactor ab luco Feroniae.

[3] Das schließt natürlich nicht aus, daß Feronia auch in anderen Heiligtümern Weihungen von Freigelassenen empfing. Die Ergänzung [Fe]roni[ae] auf einer späten Inschrift aus Iulium Carnicum (Placida M. Moro, Iulium Carnicum, Publ. Istit. Storia ant. Univ. Padova II, Rom 1956, 200, 3) ist ganz unsicher.

von dem Brande der Stadt im Jahre 70 übrigblieb (Tac. hist. 3, 33), also vermutlich außerhalb der Stadt lag, ist sie wahrscheinlich Exponent der Sumpfluft in der von Überschwemmungen heimgesuchten Flußniederung. Das Wort war zum Appellativum geworden, denn Vergil bezeichnet die für sein erfundenes Faunusorakel nach Chrysipps Theorie über Delphi nötigen Dämpfe als saevae mephites (Aen. 7, 84, vgl. Pers. 3, 99). Tödlich können sie nach seiner Absicht nicht wohl gewesen sein, da die Priesterin sich dort zum Inkubationsschlaf niederlegt. Diese Verwendung zeigt, daß die Göttin damals völlig vergessen war.

58. Vortumnus. Der letzte aus Etrurien übernommene Gott ist Vortumnus. Er war der Hauptgott von Volsinii (Prop. 4, 2, 3), und da ein Gemälde in dem Tempel auf dem Aventin den M. Fulvius Flaccus in der Tracht des Triumphators darstellte, der nach den Triumphalfasten 264 de Vulsiniensibus triumphierte, so ist er offenbar bald nach diesem Jahr von Fulvius Flaccus erbaut.[1] Bei Volsinii lag das Bundesheiligtum der Etrusker, in dem noch in der Zeit Constantins alljährlich Spiele stattfanden (CIL XI 5265) und entsprechend bezeichnet Varro (L. L. 5, 46) den Vortumnus als deus Etruriae princeps. Der Annalist, dem Livius in der ersten Dekade folgt, nennt wiederholt eine Bundesversammlung der Etrusker ad fanum Voltumnae,[2] was schwerlich mehr ist als eine andere Form des gleichen Namens; bei der Übernahme aus einer Sprache, die keine Genusunterschiede in den Götternamen hatte, ist das Schwanken verständlich. Im vicus Tuscus stand eine Erzstatue des Vortumnus;[3] ob sie, wie der Name der Straße nahelegt, von Etruskern in Rom errichtet war, läßt sich nicht ausmachen. In der volkstümlichen Religion hat der Gott in Rom keine Rolle gespielt. Als Properz ein Gedicht auf die Statue im Vicus Tuscus machte (4, 2), setzte er mit Geschick die etymologischen Erklärungen, die ihm die grammatische Literatur zur Wahl stellte, in Verse um.[4] Aus Rom haben wir nur zwei Inschriften, die

[1] Fest. 209 M. 315 L. Darauf bezieht sich die Angabe des Properz (4, 2, 3), der Gott sei inter proelia nach Rom gekommen. Ein faber arg(entarius) [ad Vo]rtumnum CIL VI 9393.

[2] Liv. 4, 23, 5. 4, 25, 7. 4, 61, 2. 5, 17, 6. 6, 2, 2.

[3] Prop. 4, 2, 51 ff. Varro L. L. 5, 46. Cic. Verr. 2, 154. Liv. 44, 16, 10. Hor. ep. 1, 20, 1 und Porph. dazu, der irrtümlich von einem sacellum redet. Die von ihm selbst hervorgehobene Bedeutung des Vortumnus in Etrurien hat Varro nicht gehindert, auch für ihn sabinische Herkunft anzunehmen und die Weihung entsprechend Titus Tatius zuzuschreiben (L. L. 5, 74). Über vergebliche Versuche, bildliche Darstellungen des Vertumnus nachzuweisen, Wissowa, Mythol. Lex. VI 221.

[4] Die Etymologien laufen alle auf eine Ableitung von vertere heraus; a vertendo amne (dem Tiber), Prop. 4, 2, 10 = Serv. Aen. 8, 90. Ov. Fast. 6. 409, von der Fähigkeit, verschiedene Gestalten anzunehmen (Prop. 4, 2, 21 ff. Ov. met. 14, 642 ff. Tib. 4, 2, 13. Hor. sat. 2, 7, 14), endlich ab anno vertente Prop. 4, 2, 11. Colum. 10, 308 ff., wodurch er zum Gott der im Jahreslauf wechselnden Früchte wurde. Deshalb stellt ihn Ovid mit Pomona zusammen (Met. 14, 622 ff.), und seine Erfindung hat seit der Renaissance auf die modernen Literaturen gewirkt. CIL X 129 weiht eine Priesterin der Göttermutter Cereri Vert. einen Altar; ist Vert(umno) gemeint, so liegt die gleiche Etymologie zugrunde. All diese Deutungen erledigen sich dadurch, daß Vortumnus nach Herkunft und Wortstamm etruskisch ist (Schulze, ZGLE 252. Ernout, Bull. Soc. Ling. 30, 1929, 98 f.). Wenn Schulze freilich den Namen als Geschlechtsnamen auffaßt (obgleich ein Geschlecht dieses Namens nicht nachgewiesen ist), so wäre das angesichts der allgemeinen Geltung des Gottes in Etrurien nur zulässig, wenn sich irgendwie wahrscheinlich machen ließe,

ihn erwähnen, darunter eine in der Nähe des vicus Tuscus gefundene (CIL VI 804), die für eine Wiederherstellung der Statue unter Diocletian und Maximian zeugt (vgl. noch CIL VI 803). Auch die wenigen Inschriften aus Italien lehren für das Wesen des Gottes nichts. Wir haben Weihungen aus Tuder (CIL XI 4644a), Ancona (CIL IX 5892), Segusio (V 7235), Canusium (IX 327) und endlich aus Philippi (III 14206, 10). Alle gehören erst der Kaiserzeit an. Über die Wirksamkeit, die man von dem Gott erwartete, geben sie keine Auskunft.

59. Marica. Überhaupt nicht nach Rom gelangt ist eine andere Gottheit, deren Heiligtum am Garigliano nach Ausweis der Ausgrabungen ein hohes Alter hat.[1] Ihr ältestes Heiligtum setzt Mingazzini in das siebente Jahrhundert; der Stil des (jüngeren) Tempels weist nach Capua, das damals kulturell unter etruskischem Einfluß stand. Er hat die Errichtung eines Tempels hier wie in den frühesten Fällen in Rom veranlaßt. Wir haben Inschriften für sie aus Pisaurum (CIL I² 374) und Minturnae (CIL I² 2438). Die Kleinfunde der Ausgrabungen haben Wickelkinder gebracht, aber Körperteile, die auf eine Heilgottheit schließen ließen, fehlen.[2] So wird Mingazzini im Recht sein, wenn er sie als eine Geburtsgottheit ansieht. Jedenfalls handelt es sich um eine Frauengöttin. Es würde dazu passen, daß man sie später mit Diana oder Venus gleichsetzte.[3] W. Schulze (ZGLE 552, 2) denkt an Ableitung von einem Ortsnamen, der dann den gleichen Stamm enthalten könnte wie die bei ihm 188 f. zusammengestellten;[4] für eine Gentilgottheit fehlt jeder Anhalt. Man versteht sehr gut, daß in Rom für einen Kult der Marica kein Raum war, da dort andere Gottheiten den Schutz der Gebärenden übernahmen.

60. Es sind sehr verschiedene Kräfte, die bei der Erweiterung des Götterkreises in Rom wirksam sind. Neben Gottheiten, die neu eindringen, weil sich die Zusammensetzung der Bevölkerung ändert und neue Schichten innerhalb der Gemeinde Einfluß erlangen, wie Merkur und Minerva, stehen andere, bei denen die Initiative offenbar nicht von Gruppen der Bevölkerung, sondern vom Staat ausgeht. Gelegentlich ist es eine konkrete neue Situation, die zu Anerkennung einer neuen Macht führt, wie bei Mefitis und wohl auch

daß ein einziges Geschlecht einmal in Etrurien mächtig genug gewesen ist, um seinen „Geschlechtsgott" den anderen als Bundesgott aufzuzwingen. Zudem muß man hier wie sonst damit rechnen, daß sich die Römer den fremden Namen, der so lateinisch aussieht, mundgerecht gemacht haben. Vgl. noch Devoto, Stud. Etr. 14, 1940, 275.

[1] Erschöpfender Bericht über die Ausgrabungen bei P. Mingazzini, Mon. Ant. p. dai Lincei 37, 2, 1938, dessen Folgerungen aus dem Befund mustergültig vorsichtig sind.

[2] Mingazzini a.a.O. 941 ff.

[3] Eine Randnotiz zu Aug. civ. d. 2, 23 ist von F. Boll, ARelW 13, 1910, 567 ff., veröffentlicht; sie stammt vermutlich über einen Vergilkommentar aus Verrius Flaccus-Festus. Dort ist sie mit Diana gleichgesetzt, erhält auch den Namen Fascilina und ihr Bild soll aus Cumae geraubt sein. Von einem Zusammenhang des Heiligtums mit Cumae fehlt nach Mingazzini jede Spur; es handelt sich also um gelehrte Konstruktion. Serv. Aen. 7, 47 setzt sie mit Venus gleich. Das ist eine andere gelehrte Ausdeutung. Die paludes Maricae erwähnten Comm. Luc. 2, 424 und Plut. Mar. 39 aus Anlaß der Flucht des Marius.

[4] Mingazzini möchte den Namen mit mare in Verbindung bringen und hält ihn für eine denominazione puramente topografica. Das ist möglich, aber angesichts des von ihm selbst betonten etruskischen Kultureinflusses keineswegs sicher.

bei Iuno Moneta. Aber meist ist hier der Wille wirksam, die Kulte der umliegenden Städte nach Rom zu ziehen. Zu der politischen Machtkonzentration gesellt sich eine religiöse. Es geht keineswegs darum, den Verehrern der neuaufgenommenen Gottheiten einen neuen Kultmittelpunkt zu schaffen. Eine Entwicklung wie die der panhellenischen Heiligtümer ist in Rom nirgends vorhanden. Selbst das Latinerfest auf dem Albanerberge ist zunächst kein Volksfest, sondern wird von Repräsentanten der teilnehmenden Gemeinden begangen. Vielmehr möchte man den Besitz an unsichtbarer Macht, der in den unterworfenen Städten vorhanden ist, sich ebenso aneignen wie die sichtbaren und greifbaren Güter. Natürlich wird diese anfängliche Auffassung bald durch eine Routine verdrängt, die sich der Gründe ihres Tuns nicht mehr bewußt ist. Soweit der Anlaß ein während eines Kampfes abgelegtes Gelübde ist, wird sich selten feststellen lassen, was die Wahl gerade dieser Gottheit veranlaßte. Dabei ist noch nicht in Anschlag gebracht, daß in späterer Zeit auch ein Repräsentationsbedürfnis des regierenden Adels bei der Pracht der Tempelbauten mitspielt.

Bezeichnend für diese Epoche ist die starke Wechselwirkung zwischen den Landschaften Mittelitaliens. Es ist vielfach, wie bei Iuno Seispes und Fortuna, nicht möglich, die Bestandteile reinlich voneinander zu trennen. Italische Namen und etruskische Vorstellungen, die sich an diese Namen geknüpft hatten, sind so fest zusammengewachsen, daß sie sich nicht mehr sondern lassen. Im ganzen ist in dieser Frühperiode der etruskische Einfluß beherrschend. Auf ihn gehen Götter wie Vortumnus oder Feronia zurück, und wenn ihre Verehrung weit nach Süden hinunter reicht, so entspricht das dem Gebiet, in dem die Etrusker in der Zeit der größten Ausdehnung ihrer Macht bestimmend gewesen sind. Noch stärker ist ihre Einwirkung auf die Gestaltung der Kultbilder. Vom kapitolinischen Iuppiter bis zu den Bildern der Iuno Seispes, der Minerva und der Fortuna von Praeneste sind es von Etrurien übernommene Typen, die die Darstellung bestimmen. Daneben werden bei den Sibyllinen, bei Ceres und wohl auch bei Castor griechische, d. h. unteritalische Einflüsse unmittelbar wirksam. Im einzelnen lassen sich die Wege nicht aufzeigen, auf denen diese Gottheiten nach Rom gelangt sind. Für die frühe Zeit muß man neben direkten Beziehungen zu den Griechenstädten Unteritaliens auch mit dem Zustrom von griechischen Handwerkern und Kaufleuten nach Rom rechnen, die ihre Götter mitbrachten. So straff die Kontrolle über die staatlichen Kulte in dieser Zeit bereits gewesen ist, man hat schwerlich dem Fremden etwas in den Weg gelegt, der in Rom fortfuhr, seine eigenen Götter zu verehren, und auch dem Römer, der ihre Macht erfuhr, wird man nicht gewehrt haben. Die Übernahme in den Staatskult ist in den meisten Fällen der letzte Schritt gewesen, dem eine Periode voranging, in der diese Gottheit bereits vielfache Verehrung genoß. Nur entzieht sie sich für die ältere Zeit dem Nachweis.

Im Endergebnis ist allen behandelten Neuerungen gemeinsam, daß der religiöse Wille einer Gruppe oder eines einzelnen sich verwirklicht in einer neuen staatlichen Institution. Noch ist ein Kult, an dem nicht die ganze Gemeinde teilhat, auf die Dauer undenkbar. Wird irgendeine Macht von römischen Bürgern geehrt, so muß notwendig auch die Gemeinde als Ganzes

durch ihre berufenen Vertreter ihr einen Kult widmen. Dadurch wird der unmittelbare Verkehr des einzelnen mit den Göttern nicht ausgeschlossen, nur sind es eben die von allen anerkannten Götter, auf die sich dieser Verkehr beschränkt. Zunächst war das der natürliche Ausdruck einer Gemeinschaftskultur, ebenso selbstverständlich wie die gemeinsame Sprache. Aber es zeichnet sich in der behandelten Zeitspanne bereits der Anspruch des Staates ab, von sich aus zu bestimmen, welchen Mächten Verehrung gebührt, Kulte einzuführen und zu legitimieren. In noch höherem Maße gilt das von den Formen der Götterverehrung. Auf diesem Gebiet mußte der Ritualismus der römischen Religion dazu führen, daß man je länger, desto mehr das Bedürfnis nach sachkundigen Beratern, nach Fachleuten in der Technik des Umgangs mit den unsichtbaren Mächten empfand.

VIII. DIE PONTIFIKALRELIGION

61. Die Anfänge der Pontifices. Es ist für den Charakter der Pseudoüberlieferung über die ältere römische Geschichte bezeichnend, daß eine der folgenreichsten Umwälzungen auf politisch-religiösem Gebiet und die damit verbundenen Machtkämpfe aus ihr verschwunden ist, ohne die geringste Spur zu hinterlassen, die Revolution, die den Pontifex Maximus und das ihm unterstellte Kollegium an die Spitze des römischen Sakralwesens gebracht hat. Der uns kenntliche Zustand ist weder selbstverständlich, noch kann er der ursprüngliche gewesen sein. In geschichtlicher Zeit ist der Pontifex Maximus der Vorgesetzte des rex sacrorum, der flamines und der vestalischen Jungfrauen. Er vollzieht die Strafe an der pflichtvergessenen oder unkeuschen Vestalin, hält die Flamines zu ihrem Dienst an und erzwingt Einhaltung des alten strengen Rituals durch einzelnen Flamines.[1] Aber Spuren eines älteren Zustandes fehlen nicht. Trotz seiner Stellung rangiert der Pontifex Maximus in der offiziellen Rangordnung der Priester erst an fünfter Stelle hinter dem Rex sacrorum und den Flamines des Iuppiter, Mars und Quirinus.[2] Es gibt Anzeichen, daß die Vestalinnen in ferner Vorzeit nicht dem Pontifex, sondern dem Rex unterstellt waren (oben 110). Ohnehin erwartet man nach den Analogien, die die Entwicklung der griechischen Staaten bietet, zunächst den rex an der Spitze des Sacralwesens zu sehen; sein Haus muß die Regia anfangs gewesen sein, die wir in geschichtlicher Zeit als Amtslokal des Pontifex finden. Es muß also einmal eine durchgreifende Änderung stattgefunden haben, die den Rex zugunsten des Pontifex entmachtet hat.

Es ist nicht anzunehmen, daß der Opferkönig eines Tages friedlich zugunsten des Pontifex auf die Leitung des Sacralwesens verzichtet hat, um so

[1] Mommsen, St.R. II³ 54 ff. Die Bestrafung der unkeuschen Vestalin steht besonders, da sie als Beseitigung eines portentum (oben 41) unter die normale Kompetenz des Pontifex, wie wir sie später kennen, gehören könnte. Aber schon die Tötung des mitschuldigen Mannes, die Mommsen (a.a.O. 56) vergebens aus einem gemeinsamen Familiengericht beider Familien herzuleiten sucht, das es nie gegeben hat und das eine contradictio in adiecto wäre, hat ihre wirkliche Parallele in dem Racherecht des Familienvaters an dem in flagranti ertappten Verführer einer gewaltunterworfenen Frau, das noch die lex Iulia kennt (Ulp. Dig. 48, 5, 24, 4, vgl. 33 pr.). Zum Strafrecht über die flamines vgl. Val. Max. 1, 1, 2; Liv. Epit. 19. Cic. Phil. 11, 18 (flamen Martialis), Liv. 37, 51, 1 (Quirinalis). Tac. Ann. 3, 71. Gell. 10, 15, 17 (Dialis). Liv. 40, 42, 8 (rex). Der letzte Fall liegt insofern etwas anders, als der mit einer Mult belegte Duumvir navalis noch nicht rex ist, sondern es erst werden soll. Die Mult dient also hier dazu, das Recht des Pontifex zur captio des rex sacrorum zu erzwingen (vgl. Liv. 27, 8, 4). Aber dieses Recht der captio (für den Flamen Dialis vgl. noch Gell. 1, 12, 16) zeigt seine Stellung. Dion. Hal. 5, 1, 4 verwechselt captio und inauguratio, Cato bei Gell. 1, 12, 17 braucht capere untechnisch.

[2] Fest. 185 M. 299 L. Ordo sacerdotum aestimatur deorum ⟨ordine⟩. Maximus videtur Rex, dein Dialis, post hunc Martialis, quarto loco Quirinalis, quinto pontifex maximus; vgl. Gell. 10, 15, 21. Serv. Aen. 2, 2. Richtig hervorgehoben von Madvig, Verfassung u. Verwaltung d. röm. Staats II 613, und von J. B. Carter, Mem. Amer. Acad. Rome 1, 1917, 9 ff., dessen weitere Folgerungen für eine Aufteilung der sakralen Funktionen des Rex zwischen Curio Maximus, Pontifex und Augurn (a.a.O. 15) abzulehnen sind. Auch das Ernennungsrecht des Pontifex für die flamines war sekundär; dies ergibt sich daraus, daß in Lanuvium der Dictator den flamen ernennt (oben 168, 4).

weniger, als die zentrale Stellung des Pontifikalkollegiums anscheinend in den Aufgaben der „Wegebereiter“[1] keineswegs von vornherein angelegt war. Es muß der energische Machtwille einzelner Träger des Amts gewesen sein, der sich hier in kürzeren oder längeren Kämpfen durchgesetzt hat. Die ungefähre Zeit dieses Wechsels hat J. B. Carter (a. S. 195, 2 a.O.) daraus bestimmen wollen, daß eine Notiz über Änderung der Vorschriften für die Eingeweideschau nach dem rex sacrorum L. Postumius datiert ist (Plin. n. h. 11, 186); nach Plinius lebte er nach den Pyrrhuskriegen um die 126. Olympiade, also Ende der siebziger Jahre des 3. Jh.[2] Zwingend ist der Schluß nicht, da nicht gesagt ist, daß die Anordnung von ihm ausging. Möglicherweise war die Änderung gerade bei einer vom Rex zu vollziehenden Opferhandlung getroffen worden und sein Name deshalb im Gedächtnis geblieben. So bleiben uns zur Bestimmung nur allgemeine Erwägungen. Die erwähnte Rangordnung hilft nicht weiter. Zwar muß sie in einer Zeit festgestellt sein, in der die Stadt Rom bereits ein Übergewicht über das flache Land gewonnen hatte, denn sie berücksichtigt von den flamines nur diejenigen, die für die Gemeinde von Wichtigkeit waren, nicht mehr die für das Bauernhaus und seine Religion bedeutsamen. Sie muß aber auch deswegen sekundär sein, weil es in dem offiziellen Kultus keine Gelegenheit gibt, bei der sie in Erscheinung treten könnte. Ein gemeinsames Handeln aller flamines oder einer Mehrzahl von ihnen bei sakralen Akten gibt es nicht. Unsere Quellen wissen als einzige Gelegenheit, bei der die Rangordnung von Bedeutung war, die cenae zu nennen, bei denen sich der Platz danach regelte. Dafür hat man in archaischer Zeit kaum Bestimmungen getroffen. Für ihre relative Jugend spricht auch, daß der flamen Quirinalis unter den bevorzugten Priestern erscheint. Man wird schließen müssen, daß Quirinus damals bereits mit dem Stadtgründer gleichgesetzt war (oben 113), was schwerlich vor der zweiten Hälfte des 4. Jh. der Fall war. Aber die Verdrängung des rex durch den Pontifex ist auch ohne die aus der Rangordnung abgeleiteten Gründe deutlich.

Die ursprüngliche Zahl der Pontifices steht nicht fest. Anscheinend hatte man zunächst fünf. Nach der Lex Ogulnia im J. 300 v. Chr. waren es neun,

[1] In dem völlig durchsichtigen Kompositum etwas anderes zu sehen, als eine Zusammensetzung von pons und facere, ist nicht zulässig. Aber man wird allerdings für pons noch die alte Bedeutung Weg, nicht die speziell lateinische Verengerung Weg über einen Fluß, Brücke, anzusetzen haben. In geschichtlicher Zeit haben die Pontifices weder mit Wegen noch mit Brücken etwas Besonderes zu schaffen; ihre Beteiligung an der Argeerzeremonie hat nichts damit zu tun (vgl. Anhang III), würde überdies den Namen noch nicht erklären. Dagegen ist es verständlich, daß man in einer Zeit, die das Bedürfnis empfand, schädliche Mächte aus dem eigenen Gebiet wegzuweisen (oben 42), auch beim Zuge auf unbekannten Wegen außerhalb des eigenen Landes sich gegen feindliche unsichtbare Kräfte zu schützen suchte (vgl. Philol. 97, 1948, 149). Als Pfadbahner hat die Pontifices auch G. Herbig, KZ 47, 1916, 211 ff., erklärt, freilich als Bahner der Wege zu den Göttern, was eine indische, aber keine römische Vorstellung ist (als Wegebahner deutet sie auch Carnoy, La nouvelle Clio 5, 1953, 205). Von der hier angenommen ursprünglichen Funktion der Pontifices zu ihrer historischen Stellung ist ein weiter Weg, dessen historische Etappen wir nicht aufzeigen können. Aber gerade dieser Umstand zeigt, daß Kräfte am Werk gewesen sein müssen, die diesen Wandel bewirkten.

[2] Von einer Eponymität des rex in sacralen Dingen zu sprechen (Wissowa, RuK² 509, 6) berechtigt die Stelle nicht, auch abgesehen davon, daß Lebenslänglichkeit und Eponymie sich widersprechen.

die durch Sulla auf 15, durch Cäsar auf 16 erhöht wurden.[1] An ihrer Spitze steht der Pontifex Maximus, wie an der der Vestalinnen die Virgo Vestalis Maxima, und wie die alte Zeit von praetor maximus und von dem comitiatus maximus redet. Überall bedeutet der Superlativ eine Steigerung der Bedeutung, nicht eine Altersbezeichnung.[2]

Die Entwicklung des Kollegiums hat man sich wohl so vorzustellen, daß in früher Zeit, als noch die gekennzeichneten ursprünglichen Aufgaben der Pontifices wichtig waren, sie beim Kriegszuge als Berater des Heerführers fungierten. Daraus muß sich zunächst eine beratende Stellung neben dem Magistrat entwickelt haben. Sie bedeutete nicht mehr als das consilium, das ihn in militärischen oder juristischen Angelegenheiten beriet, d. h. sie nahm ihm die Verantwortung für sein Handeln nicht ab. Aber die größere Bedeutung, die dem Verkehr mit unsichtbaren Kräften zukam, mußte die Autorität des Priesters ebenso steigern wie der Schatz von Erfahrung, den er durch lebenslänglichen Umgang mit den göttlichen Mächten gegenüber den jährlich wechselnden Beamten besaß. Dazu kam ein weiteres: die Sonderpriester verfügten über die Kenntnis der Zeremonien für einen einzelnen Gott, dessen Forderungen und Wirkungsweise man bereits kannte; die Pontifices hatten die Aufgabe, neuen und unbekannten Situationen gegenüber die geeigneten Maßnahmen anzugeben, wenn ihr anfänglicher Wirkungsbereich richtig bestimmt ist (oben 196, 1). Endlich waren sie nicht an den Aufenthalt in Rom selbst gebunden, der für die Flamines zunächst allgemein gegolten haben muß, da noch in geschichtlicher Zeit darum gekämpft wird, ihnen die vorübergehende Befreiung von dieser Residenzpflicht zu erwirken (unten § 93). Die in dieser Ausgangsposition liegenden Möglichkeiten sind die Voraussetzung für die spätere Stellung der Pontifices.

62. Ihre Kompetenz. In geschichtlicher Zeit sind sie die Gutachter in allen Angelegenheiten des Sakralwesens.[3] Sie erteilen auf Befragen den Magistra-

[1] Die Verhältnisse in römischen Kolonien (drei in Urso, Lex Col. Iul. Gen. cap. 67, CIL I² 594, 5, 17, sechs in Capua, (Cic. leg. agr. 2, 96) beweisen für Rom nichts. Aber Cicero (rep. 2, 26) schreibt Numa die Fünfzahl zu, und damit läßt sich Livius 10, 6, 6 vereinen, der ursprünglich vier annimmt, die durch die Lex Ogulnia auf acht erhöht wurden (vgl. 8, 3. 9, 2), da er offenbar den Pontifex Maximus nicht berücksichtigt (C. Bardt, Die Priester der vier großen Kollegien, Berlin 1871, 32). Die Erweiterung durch Sulla Liv. perioch. 89, die durch Cäsar Cass. Dio 42, 51, 4.

[2] Daß das Lebensalter keine Rolle bei der Bezeichnung spielte, ergibt sich schon daraus, daß das Kollegium doch recht jugendlich gewesen sein müßte, wenn z. B. im J. 63 bei der Wahl Caesars unter vierzehn pontifices niemand über vierzig Jahre gewesen wäre. Noch jünger war P. Licinius Crassus (Liv. 25, 5, 3) bei seiner Wahl 212 v. Chr., da er sich eben um die Ädilität bewarb. Livius bemerkt dazu, daß es in den letzten hunderzwanzig Jahren nur einen Präzedenzfall gegeben habe, aber nicht, daß sie dem Wesen der Stellung zuwiderlief, was doch der Fall wäre, wenn der Pontifex Maximus der Alterspräsident des Kollegiums gewesen wäre. Der Präzedenzfall lag wahrscheinlich vor der Einführung der Wahl für den Pontifex (Bardt a. a. O. 3, Anm. 1). Cic. dom. 117 bezeichnet zwar Pinarius Natta, den Schwager des Clodius, als zuletzt ernanntes und zugleich junges Mitglied des Kollegiums, aber es liegt ihm daran, die Autorität des bei der Konsekration seines Hauses beteiligten Pontifex möglichst abzuschwächen. Man wird seiner Angabe also keine Regel für die Ergänzung des Kollegiums entnehmen dürfen.

[3] Den Bereich ihrer religiösen Kompetenz umschreibt Cicero legg. 2, 47: de sacris, de feriis et sepulcris et siquid huiusmodi est. Damit ist aber nur ihre Tätigkeit im staatlichen Leben gemeint.

ten Auskunft über die Mittel, mit denen die pax deum wiederhergestellt werden kann. Entsprechend haben sie beim votum, bei der dedicatio eines Tempels darauf zu achten, daß die vorgeschriebenen Riten beobachtet werden, wachen über den leges templorum und dem Grabrecht. Ebenso werden sie von Privaten gefragt; bei der Überführung einer Leiche und Arbeiten am Grabe (oben 102, 3), bei Verfügungen über Veräußerung des Grabes,[1] bei der Sühnung eines sakralen Frevels[2] erteilen sie Auskünfte, deren bindende Kraft nicht in irgendwelcher magistratischer Kompetenz, sondern in der Verfügung über uralte Erfahrung, über eine Tradition in der Handhabung der Riten ruht, die sich in ferne Vorzeit verliert. Dadurch haben sie auf die Kultübung in Rom einen nicht leicht zu überschätzenden Einfluß geübt. Ein zäh festgehaltener Formalismus führt zu immer feineren Distinktionen, einem Ergebnis gedanklicher Arbeit, die dennoch immer wieder die Verbindung mit der Empirie sucht.

63. Die Methoden. Es sind großenteils Denkformen primitiver Zeiten, die in der Pontifikalreligion bis in ihre letzten Konsequenzen hinein durchgeführt werden. Die Sorge um das richtige Wort bei Gebet und Gelübde hängt zunächst an dem Glauben an die magische Kraft des gesprochenen Worts. Sie wird gesteigert bis zu der vorherigen schriftlichen Fixierung des Gebets, das zuerst einmal vorgesprochen und erst danach Wort für Wort von dem Betenden wiederholt wird.[3] Das Ferias agere, die alte Form der Arbeitsruhe an Festtagen wird nunmehr kasuistisch aufgespalten, indem Arbeiten erlaubt werden, die lediglich der Säuberung und dem Ausbessern von etwas schon Bestehendem gelten (Cat. agr. 2, 4. Serv. auct. Georg. 1, 270).[4] Daneben wird

[1] Oben 102, 3. Paull. Sent. 1, 21, 7. Noch der Erlaß vom J. 349 Cod. Theod. 9, 17, 2 nennt sie. Die spätere Zeit erwähnt bei den Schutzbestimmungen des Grabes öfter die Pontifices. CIL VI 10675 hoc cenotaphium muro cinctum cum suo iure omni ex auctoritate et iudicio pontificum possederunt. IX 1729 hoc vas disomum sibi et Felicitati suae posuit et tribunal ex permissu pontiff. perfecit. CIL VI 29909 ne veneat ne fiduciare liceat nec de nomine exire liceat secundum sententias pontificum cc. vv. s(upra s(criptas). Vgl. Paull. Sent. 1, 21, 7 vendito fundo religiosa loca ad emptorem non transeunt. Offenbar hat sich aus der Gutachtertätigkeit bei Arbeiten an einem Grabe eine allgemeine Kontrolle über die Gräber entwickelt, die zu Klagen vor dem Kollegium bei Verletzung des Grabes (CIL VI 10284. 35987) und zu Überweisung der Sepulkralmult an seine arca (CIL VI 1600. 10284. 10682. 10791. 13152. 14672 u. s.) geführt hat, wohl erst im 2. Jh. n. Chr. Mommsen, St.R. II 71.

[2] Plaut. Rud. 1377 tun meo pontifex periurio es? Da der Eidbruch strafrechtlich nicht verfolgt wird, kann sich die Stelle nur auf Sühnzeremonien beziehen, die der Pontifex angibt. Ganz abgeschwächt Hor. epod. 17, 58 Esquilini pontifex venefici. Aber gerade die Abschwächung zeigt, daß es geläufig war, bei solchen Gelegenheiten sich an den Pontifex um ein Gutachten zu wenden. Um mehr kann es sich nicht handeln, da er keine Strafgewalt besitzt (von dem Multierungsrecht bei der captio abgesehen).

[3] Plin. n. h. 28, 11 praeterea alia sunt verba impetritis, alia depulsoriis . . . vidimusque certis precationibus obsecrasse summos magistratus et nequod verborum praetereatur aut praeposterum dicatur, de scripto praeire aliquem rursusque alium custodem dari qui attendat . . . utraque memoria insigni quotiens ipsae dirae obstrepentes nocuerint quotiensve precatio erraverit; sic repente extis adimi capita vel corda aut geminari victima stante. CIL III 1933. Val. Max. 4, 1, 10. Mehr bei Marquardt-Wissowa, Röm. Staatsverw., III² 177, 4.

[4] Die Liste der erlaubten Arbeiten bei Columella (2, 21) geht von Verg. Georg. 1. 268 ff. aus, den sie berichtigt und ergänzt. Sie ist auch reicher als die catonische; die Differenzierung ist fortgeschritten: erlaubt ist arbores serendi causa collo vel mulo clitellario adferre; sed iuncto adferre non permittitur nec adportata serere nec terram aperire neque arborem conlucare nisi prius

mit bis ins einzelne gehenden Beispielen erörtert, welche Notstandsarbeiten zulässig sind (Macrob. 1, 16, 10). Es wird nicht nur bei der Ansage des Festes feierlich verkündet ut litibus et iurgiis sese abstineant (Cic. div. 1, 102, danach leg. 2, 19, 29),[1] sondern man zieht daraus auch mit minutiöser Genauigkeit die Folgerungen (Plin. n. h. 28, 11). Um eines geringen Formfehlers willen wiederholt man die Zeremonien und Opfer bis zu zehnmal.[2] Demselben Zweck dient die Sorge um die Wahl des richtigen Tages für die Feste; der republikanische Kalender setzt mit Ausnahme des Februar für alle Monate 29 oder 31 Tage an.[3] Wissowas Beobachtung (RuK² 436), daß auch die Feste außer dem Regifugium und den zweiten Equirria auf ungerade Monatstage fallen, stimmt zwar für unsere Zählweise, aber in der zweiten Monatshälfte nicht für die römische, da bei Rechnung vom 14. oder 16. bis zum Monatsersten die ungeraden Tage bei ungeraden Gesamtzahlen der Monatstage auf gerade Tage a. Kal. fallen müssen, also z. B. der 23. März, der Tag des Tubilustrium a. d. X kal. Apr. ist. Daß aber in der Wahl der Tage eine gewisse Absicht waltet, ergibt sich daraus, daß nie zwei Feststage des alten Kalenders unmittelbar hintereinander liegen, so daß z. B. vom 17.–27. August Portunalia, Vinalia, Consualia, Volcanalia, Opiconsivia, Volturnalia mit je einem Tage Abstand begangen werden.

In gleicher Weise wird der Begriff der heiligen Orte aufgespalten. Man scheidet zwischen loca sacra, die durch einen staatlichen Akt den Göttern geweiht sind, und solchen, die durch private Weihung zustande kommen. Gräber sind religiosa, aber auch von Privaten geweihte sacella sind nicht sacra.[4] Die darin festgelegte Scheidung zwischen privatem und staatlichem

catulo feceris . . . ac ne vindemiam quidem cogi per religiones pontificum feriis licet nec ovis tondere, nisi si catulo feceris (a.a.O. 2, 21, 3). Aber § 5 heißt es im Widerspruch dazu nos apud pontifices legimus feriis tantum denicalibus mulos iungere non licere. Offenbar hat man von Fall zu Fall erteilte responsa notiert, ohne auszugleichen.

[1] Die Bestimmung wird von privaten Vereinen übernommen: Not. Scav. 1928, 392 eine Lex von Silvanusverehrern ne quis litiget neve rixam faciat.

[2] Cass. Dio 60, 6, 4. Plut. Cor. 25. Liv. 38, 35, 6. Cic. har. resp. 23 si ludius constitit aut tibicen repente conticuit, aut puer ille patrimus et matrimus si tensam non tenuit, si lorum omisit, aut si aedilis verbo aut simpuvio aberravit, ludi sunt non rite facti eaque errata expiantur et mentes deorum immortalium ludorum instauratione placantur. Vgl. W. Green, The ritual validity of the ludi scaenici, Class. Weekly 26, 1932/33, 156.

[3] Fest. exc. 109 M. 232 L. imparem numerum antiqui prosperiorem hominibus esse crediderunt. Macrob. 1, 13, 5. Plin. 28, 23. Verg. buc. 8, 75 u. Serv. auct. dazu. Die Lehre ist pythagoreisch: Speusipp bei Iambl. theol. arithm. p. 83, 6 de Falco. Aber sie wird, wie so vieles Pythagoreische, aus dem Volksglauben stammen. Vgl. noch Mommsen, Chronol.² 12. Zu dieser Beachtung der Zahl gehört auch das Gelübde von ludi magni für 333333⅓ As Liv. 22, 10, 7.

[4] Macrob. 3, 3, 1: inter decreta pontificum hoc maxime quaeritur quid sacrum, quid profanum, quid sanctum, quid religiosum. Aelius Gallus bei Fest. 278 M. 382. L. inter sacrum autem et sanctum et religiosum differentias bellissime refert (Ael. Gallus): sacrum aedificium consecratum deo, sanctum murum qui sit circa oppidum, religiosum sepulcrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit. Gaius 2, 5 sacrum quidem hoc solum existimatur, quod ex auctoritate populi Romani consecratum est, veluti lege de ea re lata aut senatus consulto facto. Religiosum vero nostra voluntate facimus mortuum inferentes in locum nostrum. Fest. 321 M. 414 L. aus Aelius Gallus: Quod . . . privati suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum. Cic. dom. 136. Marcian. Dig. 1, 8, 6, 3. Paul. Dig. 48, 13, 11, 1. Die Bezeichnung religiosus scheint auf Gräber eingeschränkt; Marcian (a.a.O.) nennt ein sacrum privatim constitutum direkt profanum.

Boden hat zur Folge, daß außerhalb des Gebietes, in dem es ein Eigentum am Boden nach römischem Recht gibt, es streng genommen weder loca sacra noch religiosa geben kann. Mit der Eroberung erlischt wie das private Eigentum am Boden so auch das der Götter und kann höchstens iure postliminii wiederhergestellt werden.[1] Der Boden einer civitas peregrina ist einer Dedikation nach römischem Sakralrecht nicht fähig (Traian ad Plin. 50); ebensowenig ist das Grab dort religiosum, sondern nur pro religioso habetur (Gai. 2, 7), was Gaius mit der Legalfiktion motiviert, daß der gesamte Boden in der Provinz dominium populi Romani ist. Dafür kann umgekehrt ein rechtmäßig konsekrierter Boden profaner Nutzung nicht wieder zugänglich gemacht werden; wenigstens kennen wir kein Beispiel dafür.[2] Bei Ciceros Haus wurde bekanntlich die Rechtmäßigkeit des Konsekrationsaktes bestritten. Welche Schwierigkeiten auftauchen können, lehrt der Einspruch des Kollegiums gegen einen gemeinsamen Tempel von Honos und Virtus mit einer Cella: bei einem Blitzschlag oder einem Prodigium wäre die procuratio erschwert, weil man nicht wissen könnte, welchem der beiden zu opfern sei (Liv. 27, 25, 7. Plut. Marc. 28). Der Vorfall zeigt zugleich, wie festgelegt und unelastisch die pontifikale Praxis ist; ein gemeinsames Opfertier für zwei Götter ist nur in ganz bestimmten Fällen üblich, und man hütet sich deshalb, diesen Ritus auf ein neues Götterpaar zu übertragen. Völlig natürlich entwickelt sich aus dieser Kontrolle für die rituelle Korrektheit des Dedikationsaktes eine profane, die sich auf die staatsrechtliche Aktivlegitimation des Weihenden erstreckt.[3] Hier wie in dem Schutz des Grabes liegen die Ansatzpunkte, von denen aus die Pontifices zu Autoritäten des zivilen Rechts geworden sind.

64. Dedikation. Ein altertümlicher Rest bei der Weihung ist die Aufgabe des postem tenere. Während der Pontifex dem Magistrat die Formel vorspricht, legt er die Hand an den Pfosten des zu weihenden Gebäudes.[4] Der

[1] Pomponius libro vicesimo ad Q. Mucium: cum loca capta sunt ab hostibus, omnia desinunt religiosa vel sacra esse, sicut homines liberi in servitutem perveniunt; quodsi ab hac calamitate fuerint liberata, quasi quodam postliminio pristino statui restituuntur Dig. 11, 7, 36. Der erste Teil stammt sicher aus dem Lemma des Werkes von Scaevola, wenn der Exzerptor das auch verwischt hat, vgl. F. Schulz, History of Roman Legal Science, Oxford 1946, 204. Die Bestimmung legitimiert jede Tempelplünderung im Kriege, hat also durchaus praktische Bedeutung.

[2] Was angeführt zu werden pflegt (Cato Orig. frg. 24 P. Liv. 1, 55, 2. 5, 54, 7), gehört alles zu der falschen Erklärung des Iuppiteraltars auf dem Kapitol (oben 80), hat also keine Gewähr. Serv. Aen. 2, 351 verwechselt exauguratio und evocatio. Auch der Rechtssatz rem de qua controversia est, prohibemur in sacrum dedicare (Dig. 44, 6, 3) zeigt, daß dadurch eine unabänderliche Situation geschaffen wurde. Nur in solo privato ist eine evocatio möglich (Dig. 1, 8, 9, 2).

[3] Cic. dom. 136 (vom J. 123 v. Chr.). Cic. Att. 4, 2, 3. Vgl. Gaius 2, 5. Dig. 1, 8, 9 pr. Liv. 9, 46, 5.

[4] Cic. dom. 119. 120. 133. Serv. Ge. 3, 16. Ov. Fast. 1, 610. Die übrigen Zeugnisse gehen die Weihung des kapitolinischen Tempels an, wobei Horatius bald als Konsul (Liv. 2, 8, 8. Dion. Hal. 5, 35. Plut. Poplic. 14, 4), bald als Pontifex (Cic. dom. 139 [?]. Val. Max. 5, 10, 1. Sen. cons. ad Marc. 13, 1 erscheint). Münzer (RE 8, 2402) hat der zweiten Tradition den Vorzug gegeben, weil im allgemeinen die Nachrichten bei Cicero zuverlässiger sind, als die der annalistischen Überlieferung. Dabei ist übersehen, daß Cicero in pro domo ein dringendes Interesse daran hatte, auf die Beteiligung eines Pontifex Wert zu legen. Deshalb verschweigt er die Amtsqualität des Horatius; daß er Pontifex war, sagt er nicht ausdrücklich. Überliefert sind natürlich nicht die Einzelheiten des Dedika-

ursprüngliche Sinn des Ritus ist nicht leicht zu bestimmen. Man hat angenommen, daß „Kontaktmagie" vorliegt.[1] Wie man beim Schwur und Gebet die Hand an den Altar legt, so auch in diesem Fall. Nun ist es verständlich, daß man den Strom heiliger und gefährlicher Kraft, der in dem Altar vorhanden ist, bei einem Eid oder einer Bitte auf sich herüberleitet, in dem einen Fall, um mit dem Gott in engere Verbindung zu treten, in dem anderen, um die Gefahr des Meineides zu erhöhen. Dagegen ist nicht zu sehen, in welcher Richtung bei dem Akt des postem tenere Kraft übertragen werden sollte. Der Pontifex ist, im Gegensatz etwa zum flamen Dialis, kein Kraftträger, und auch von der Tempeltür kann keine Kraft ausgehen, da sie ja erst geweiht werden soll und erst mit Vollzug des Akts sacra wird, abgesehen davon, daß nach seiner Beendigung der Pontifex nichts mehr mit dem Tempel direkt zu tun hat. So wird man eine anderer Erklärung suchen müssen. Sie bietet sich in dem Inhalt der vorgesprochenen Formel, die regelmäßig die genaue Begrenzung des zu weihenden Gebiets angibt (S. 200, 4 a. E.). Neben ihr ist ein weisender Gestus, der jedes Mißverständnis ausschließen soll, durchaus verständlich. Die Erklärung: dieser Tempel, dessen Pfosten ich halte, fügt sich ungezwungen dem Bestreben nach genauer Bezeichnung ein. Aber es ist aufschlußreich, daß daraus eine streng festgehaltene Zeremonie geworden ist, die man weiter führte, auch als man ihren eigentlichen Sinn nicht mehr verstand, und der gerade deswegen eine unverhältnismäßige Bedeutung beigemessen wurde. Gewiß darf man das zweckbedingte Pathos, mit dem Cicero von dem Akt spricht, nicht allzu ernst nehmen, da es nur seine rechtlich äußerst fragwürdige Position verschleiern soll, aber an der Tatsache, daß sich der Ritus bis ans Ende der Republik erhalten hatte, kann kein Zweifel sein.

65. Vorzeichen. Ähnlichen Versteinerungen begegnen wir öfter. Es galt als glückverheißendes Zeichen, wenn dem Magistrat bei seinem Amtsantritt ein Blitz von links erschien. Aber wenn nun diese bei Gelegenheit auftretende Erscheinung zum offiziellen Erfordernis jeden Amtsantritts gemacht wird und eine fiktive Meldung über einen Blitz von links dem Magistrat von einem Amtsdiener überbracht wird (Dion. Hal. 2, 6, 2. Cic. div. 2, 74), so hat das für die Handelnden mit Religion nichts mehr zu tun. Höchstens mochte es ein Mittel sein, bei der Menge Eindruck zu erwecken. Das gleiche gilt von dem Donnerschlag, der die Comitien verhindert. Auch hier wird ein ursprünglich ernst gemeintes Anzeichen des Götterzornes entwertet, so daß de caelo servare bedeutet, einen Beschluß der Volksver-

tionsaktes, sondern der Name des Horatius, der an dem Tempel stand (oben 150, 2). Da es in republikanischer Zeit kein Beispiel dafür gibt, daß nicht der weihende Magistrat, sondern der assistierende Pontifex auf der Weihinschrift genannt wird, war Horatius Magistrat. Für die Frage, ob der Pontifex oder der Beamte den Pfosten hielt, sind die verschiedenen Fassungen der Anekdote wertlos. Aus Varro L. L. 6, 54 fana nominata quod pontifices in sacrando fati sint finem (vgl. Fest. exc. 88 M. 205 L. Fanum ... a fando quod dum pontifex dedicat, certa verba fatur) ergibt sich, daß die vom Pontifex vorgesprochene Formel die Grenzen des geweihten Bezirks genau bezeichnet. Die Formel hisce legibus hisce regionibus sic uti dixi, hanc tibi aram ... doque dedicoque, CIL XII 4333. III 1933. CIL I² 756 olleis legibus olleis regionibus utei ... columnae stant citra scalas ad aedem versus stipitesque huius aedis tabulamentaque.

[1] Wagenvoort, Roman Dyamism 15.

sammlung verhindern.[1] Dergleichen wird überall leicht vorkommen, sobald sich eine Kluft zwischen den Anschauungen der regierenden Schicht und dem Glauben der Massen bildet. Für Rom ist es bezeichnend, daß dieses Verhalten durch eine theoretische Kasuistik gerechtfertigt wird. Es galt offenbar tatsächlich das Prinzip, das Livius formuliert (10, 40, 11): wenn der Untergebene eine falsche Meldung über Vorzeichen macht, so treffen die Folgen ihn allein, nicht den Beamten, der daraufhin handelt. Umgekehrt konnte man die Annahme eines Vorzeichens verweigern und es dadurch für sich unwirksam machen.[2] Das führt dann zu einer Scheidung in oblativa, die sich von selbst darbieten, und impetrativa, die mit genau umschriebenem Zweck erbeten werden.[3] Je dichter das Netz ist, das die sakralen Vorschriften um den Menschen legen, desto leichter wird es zerrissen.

Dies mußte um so mehr der Fall sein, als ein zäher Konservatismus an Riten festhielt, die keinen Zusammenhang mehr mit den Realitäten des Lebens hatten. Eigentlich gilt das für alle bäuerlichen Feste des ältesten Kalenders, soweit sie in die Stadt gezogen waren und als stellvertretende Akte von Priestern der Gemeinde vollzogen wurden. Für die Umformung, die alte religiöse Riten erfuhren, ist das Überschreiten eines Flusses bezeichnend. Nach weitverbreitetem Brauch betet man vor Durchwaten eines Flusses und reinigt sich (Hes. op. 737 ff.). In römischer Form muß das so aussehen, daß man sich vorher der Zustimmung der Götter versichert, also Auspizien einholt. Im Felde waren diese auspicia peremnia längst außer Gebrauch gekommen (Cic. nat. deor. 2, 9. div. 2, 77). Aber sie erhielten sich bei der Überschreitung eines kleinen Baches, der zwischen Stadtgrenze und Marsfeld in den Tiber floß, der Petronia amnis,[4] obwohl der Bach bedeutungslos geworden war und später ganz verschwand.

66. Flamen Dialis. Entsprechend sind eine ganze Anzahl der Tabus, die der flamen Dialis zu beobachten hat, Überreste eines früheren Zustandes.[5] Nicht nur das Erfordernis patrizischer Abkunft und der Confarreationsehe, in

[1] Cic. div. 2, 42 aus den commentarii augurum: Iove tonante fulgurante comitia habere nefas. Cass. Dio 38, 13, 4. Cic. Div. 2, 74. Der Musterfall ist das Verhalten des Bibulus während seines und Caesars Consulat: Cic. dom. 40. har. resp. 48. Cass. Dio 38, 6, 1. Gesetzlich festgelegt war die Verpflichtung der Magistrate zur Beobachtung erst in der Mitte des 2. Jh. durch die Lex Aelia und Fufia (Cic. Sest. 33. in Pis. 10. prov. cons. 46). Mommsen, St. R. I³ 111.

[2] Plin. n. h. 28, 17: In augurum certe disciplina constat, neque diras neque ulla auspicia pertinere ad eos qui quamque rem ingredientes observare se ea negaverint, quo munere divinae indulgentiae maius nullum est. Vgl. Serv. Aen. 12, 259. Angeblich ließ sich deshalb schon Hannibals Gegner Marcellus in einer bedeckten Sänfte tragen, wenn er ein Gefecht liefern wollte, ne auspiciis impediretur (Cic. div. 2, 77). Ähnlich verfuhr der ältere Cato in seinem Hause Fest. 234 M. 342 L. s. v. prohibere comitia.

[3] Auguria impetrativa und oblativa Serv. Aen. 6, 190. Serv. auct. Aen. 3, 89: species augurii quae legum dictio appellatur. Legum dictio autem est cum condicio ipsius augurii certa nuncupatione verborum dicitur. Natürlich wird auch der Raum, in dem das Zeichen erscheinen soll, genau bestimmt (oben 42, 4); der technische Ausdruck dafür scheint stativa auguria gewesen zu sein: Serv. auct. Aen. 3, 84.

[4] Fest. 250 M. 356 L. 45 M. 148 L. Gloss. Ps.-Placid. C 97 vgl. Fest. 245 M. 350 L. Über den Lauf der Petronia amnis vgl. Platner-Ashby, Topogr. Dict. 389.

[5] H. J. Rose, The Roman Questions of Plutarch 109. Hauptstelle Gell. 10. 15, die übrigen Belege bei R. Peter, Quaestionum pontificalium specimen, Diss. Straßburg 1886, 42. Die Bestimmungen, die dazu dienen, ihm eine besondere Kraft und Heiligkeit zu erhalten, gehören nicht hierher.

der er leben und aus der er selbst stammen muß,[1] sind Reste der alten Ordnung, die einst für alle Patrizier gegolten hat. Das Verbot der Scheidung gehört ebendahin (Gell. 10, 15, 23. Fest. exc. 89 M. 208 L. Serv. auct. Aen. 4, 29). Es spiegelt die Lebensformen der Frühzeit, wenn sein Haar nur mit einem Bronzemesser geschnitten werden darf (Serv. Aen. 1, 448) und wenn er nur Kleider tragen soll, die von der Flaminica gewebt sind (Serv. Aen. 4, 263). Auch die Flaminica trägt nur wollene Kleidung, und ein Leinenfaden daran ist ein piaculum (Serv. auct. Aen. 12, 120). In anderen Fällen begnügt man sich damit, eine nicht wiederholbare Situation der Frühzeit in Andeutungen zu bewahren. Der flamen Dialis muß in einem Bett schlafen, dessen Füße mit Erde umkleidet sind.[2] Die Erklärung ergibt sich, wenn man sich erinnert, daß auch die Priester des Dodonäischen Zeus auf der Erde schlafen (Hom. Il. 16, 235). Aus einer Zeit, in der es keine Tempel gab und der Iuppiterpriester dauernd in dem heiligen Hain anwesend sein mußte, hat sich diese Bestimmung in abgemilderter Form erhalten. Vielleicht darf man auch die spät beseitigte Vorschrift, daß er den Apex, die charakteristische Kopfbedeckung der römischen Priester, auch im Hause tragen mußte (Gell. 10. 15. 16), dahin deuten, daß ihm zunächst der Aufenthalt in einem Hause verwehrt war. Durch seine Kopfbedeckung hält er die Fiktion aufrecht, daß er sich stets im Freien befindet, wie der Kontakt mit der Erde dadurch hergestellt wird, daß seine Bettfüße mit Erde umkleidet werden.

67. Sühnriten. Nicht weniger bezeichnend ist es für die Pontifikalreligion, daß sie für jede Verfehlung[3] und jedes Prodigium eine Sühne anzugeben weiß.[4] Beginnend mit dem einfachen Piacularopfer für Verrichtung von Werktagsarbeit an einem Feiertag entwickeln die Pontifices in ihren responsa eine konstante Praxis der Sühnung. Man gewinnt sogar gelegentlich den Eindruck, als ob solche Bestimmungen auf Vorrat ausgearbeitet worden sind. Wir kennen ausführliche Bestimmungen für den Fall, daß bei

[1] Gaius 1, 112 Flamines maiores, id est Diales, Martiales, Quirinales nisi ex farreatis nati non leguntur; ac ne ipsi quidem sine confarreatione sacerdotium habere possunt. Serv. auct. Aen. 4, 103 (farreatae nuptiae) quibus flaminem et flaminicam iure pontificio in matrimonium necesse est convenire. Serv. auct. Aen. 4, 374. Tac. Ann. 4, 16.

[2] Gell. 10, 15, 14 pedes lecti in quo cubat, luto tenui circumlitos esse oportet. Die dort gegebenen weiteren Bestimmungen, daß er nicht mehr als zwei Tage in einem anderen Bett schlafen und daß es kein anderer benutzen darf, gehören zu der Gruppe von Tabus, die ihn vor jedem schädlichen Kontakt hüten sollen.

[3] Der Pontifex selbst darf keinen Leichnam sehen (Serv. Aen. 3, 64. 6, 176), aber eine Verhüllung oder ein Vorhang genügt, um die Befleckung unwirksam zu machen (Sen. cons. Marc. 15. Cass. Dio 54, 28, 4. 35, 4. Vgl. 56, 31, 3). Entsprechend verfällt man bei der Wahl eines flamen Dialis zum curulischen Aedil auf den Ausweg, den üblichen Eid in leges von einem Ersatzmann leisten zu lassen (Liv. 31, 50, 6), da der flamen Dialis nicht schwören darf.

[4] Erst unter dem Einfluß griechischer Reflexion entwickelt sich der Satz, daß die vorsätzliche Übertretung nicht gesühnt werden kann. Scaevola lehrte von der Übertretung des ferias agere: prudentem expiari non posse (Macrob. 1, 16, 10). Ebenso über das Verbot für den Praetor, an Festtagen Recht zu sprechen, praetor, si imprudens fecit, piaculari hostia facta piatur; si prudens dixit, Quintus Mucius aiebat eum expiari ut impium non posse (Varro L. L. 6, 30). Offenbar hat erst Scaevola die aller alten Religion fremde Rücksicht auf den Vorsatz des Täters eingeführt.

der Devotio der den Unterirdischen Geweihte nicht im Kampf fällt. Dann muß eine ihn vertretende Puppe von mindestens sieben Fuß Größe vergraben und ein Sühnopfer gebracht werden. Die Stelle gilt als Grab, auf das ein römischer Beamter nicht steigen darf. Wenn der Feldherr selbst sich devoviert hat, aber nicht fällt, so kann er fortan weder für sich noch für die Gemeinde Opfer bringen. Die Waffe, auf der stehend der Konsul die Devotionsformel gesprochen hat, darf nicht in Feindeshand fallen; geschieht es doch, so muß Mars ein Piacularopfer von Suovetaurilien gebracht werden (Liv. 8, 10, 12). Geht diese ausführliche Angabe auf die Pontifikalbücher zurück, wie es den Anschein hat, so kann sie nur einer theoretischen Systematik entstammen.[1] Die Annalen wissen nur von dem (verdoppelten) Fall des Decius Mus zu berichten, und da der Ausfall des leitenden Offiziers in einem Gefecht nach aller Erfahrung nicht den Sieg, sondern das Gegenteil zu bewirken pflegt, kann sich kaum eine Praxis der Pontifices für diese Fälle entwickelt haben. Dagegen für die Prodigien, die mit einiger Regelmäßigkeit eintraten, werden von den Pontifices immer die gleichen Sühnungen verordnet. Bei einem Steinregen ist es ein sacrum novemdiale;[2] eine Mißgeburt muß vernichtet werden.[3] Meist ist es aber ein Opfer von maiores hostiae an verschiedene Gottheiten und allenfalls eine supplicatio, die von ihnen befürwortet und von den Konsuln vollzogen wird. Für ungewöhnliche Prodigien pflegt sich der Senat an die Haruspices oder an die sibyllinischen Bücher zu wenden.[4] Auch hier gilt der Grundsatz, daß Prodigien, die sich in peregrino oder in privato solo ereignen, den Staat nichts angehen (Liv. 43, 13, 6).

68. Spolia opima. Sehr viel einschneidender ist der Einfluß der Pontifices bei der Systematisierung der römischen Religion gewesen.[5] Sie vollzieht sich wesentlich in einer immer feineren Differenzierung, die aus dem Bestreben entspringt, die Merkmale der einzelnen Handlungen, Orte und Zeiten begrifflich genau festzulegen. So wird die Weihung der Waffen eines erschlagenen feindlichen Führers an Iuppiter Feretrius (oben 126) an die Bedingung geknüpft, daß der Römer, der ihn getötet hat, ein selbständiges Kommando mit eigenen Auspizien geführt hat. Dementsprechend werden secunda und tertia spolia unterschieden, je nachdem die Tat von dem Führer

[1] Dabei ist freilich nicht völlig sicher, ob die Angaben des Livius mehr wert sind als die von ihm verfertigte Devotionsformel (oben S. 5, 2). Immerhin spricht die Erwähnung eines beliebigen Ersatzmannes für den Feldherrn, die im Zusammenhang der Erzählung des Livius zwecklos ist, dafür, daß seine Quelle letzten Endes ein Buch de iure pontificio war. Damit ist noch nicht gesagt, daß irgendeine dieser Bestimmungen jemals praktisch geworden ist.

[2] Liv. 1, 34, 4. 30, 38, 9: in Palatio lapidibus pluit; id prodigium more patrio novemdiali sacro, cetera hostiis maioribus expiata. Weitere Stellen aus Livius Marquardt-Wissowa, Röm. Staatsverw. III[2] 260, 4.

[3] Liv. 27, 37, 6. 31, 12, 7. 39, 22, 5. Obsequ. 59, 84. 86. 91. 93. 96. Vgl. Liv. 35, 9, 4.

[4] F. Luterbacher, Der Prodigienglaube und Prodigienstil der Römer, Burgdorf 1880. L. Wülker, Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern 1903. Franklin B. Krauss, An interpretation of the omens, portents etc. in Livy, Tacitus, Sueton. Diss. Univ. Pennsylvania Philadelphia 1931.

[5] Vgl. zum folgenden Nilsson, R. M. 48, 1933, 245 ff. A. D. Nock, Harvard Theol. Rev. 1939, 83 ff.

einer römischen Abteilung ohne selbständiges Kommando oder von einem gewöhnlichen Soldaten vollbracht ist. Dann dürfen sie nicht Iuppiter Feretrius geweiht werden, sondern im ersten Fall dem Mars, im zweiten dem Ianus Quirinus.[1] Die sonstige Überlieferung (Serv. Aen. 6, 859. Plut. Marc. 8) läßt die letzte Gattung Quirinus darbringen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Verrius Flaccus die ältere Lehre erhalten hat. Der gemeine Soldat, der über geringere „Macht" verfügt als der führende Offizier, muß die von feindlicher Magie erfüllte Rüstung am Tor zurücklassen und der Gottheit des Tores weihen, ehe er die Stadt betritt. Der Akt paßt zu der Scheu, die man in Rom vor feindlichen Waffen empfindet (oben 129). Es ist verständlich, daß die annalistische Überlieferung, auf die Servius und Plutarch zurückgehen, den Ianus Quirinus durch den ihr geeigneter scheinenden Quirinus ersetzt hat. Vergil (Aen. 6, 859) läßt sogar Marcellus seine spolia opima patri Quirino weihen, was zeigt, wie unsicher die Tradition in augusteischer Zeit war. Wir kennen keine Belege für diese Fälle,[2] und die von Livius (4, 20, 5 ff.) berichtete Kontroverse über die amtliche Stellung des A. Cornelius Cossus zeigt, daß die Unterscheidung relativ jung sein muß.[3] Praktisch ist sie offenbar nicht geworden, sonst würden wir davon hören. Sie geht von dem genau festgelegten Begriff des Auspizienträgers aus und überträgt die militärische Rangordnung auf die Götter.

69. Kasuistische Differenzierung. In ähnlicher Weise macht sich auch sonst die Neigung zu einer restlosen begrifflichen Aufteilung geltend. Da der Kalender dauernd in ihrer Hand blieb, muß die Scheidung von dies fasti, nefasti und comitiales auf sie zurückgehen. Ebenso gehört ihnen die Ausdehnung der dies atri, zunächst der Tage nach Vollmond, also der Iden, auf die Tage nach den Kalenden und Nonen.[4] Auch die Aussonderung beson-

[1] Fest. 187 M. 302 L. Varro zitiert dort libri pontificum dafür pro primis spoliis bove, pro secundis solitaurilibus, pro tertiis agno publice fieri oportere. Dann folgt ein angebliches Gesetz des Numa cuius auspicio classe procincta opima spolia capiuntur, Iovi Feretrio darier oporteat, et bovem caedito. qui cepit aeris CC<C darier oportet> (vgl. zu dieser Ergänzung Orsinis, Plut. Marc. 8). secunda spolia, in Martis ara in Campo solitaurilia utra voluerit, caedito (also maiores oder lactentes). tertia spolia, Ianui Quirino agnum marem caedito. C, qui ceperit, ex aere dato; cuius auspicio capta, dis piaculum dato. Vgl. Serv. Aen. 6, 859. Plut. Rom. 16, 4. Marc. 8. Fast. Triumph. zum J. 222. Ianui in der Festusstelle steht allein. Die Flexion nach der 4. Deklination, die man angesichts des Monatsnamens Ianuarius ohnehin voraussetzen müßte, steht CIL X 4660 (frühe Kaiserzeit) ab ianu ad clivom, und daß hier kein Versehen des Steinmetzen vorliegt, lehrt ein zweites Exemplar der gleichen Inschrift, Not. Scav. 1929, 31. Von der formalen Seite besteht also kein Anlaß, die Lesung des Festus zu verdächtigen. Dann fällt die Abweichung von der Vulgata zu ihren Gunsten schwer ins Gewicht. Servius ist ohnehin verwirrt, denn er verteilt, durch Vergil veranlaßt, die drei Arten der Weihung auf Romulus, Cornelius Cossus und Marcellus.

[2] Überliefert ist immer nur, daß die Weihung an Iuppiter Feretrius nicht erfolgen konnte, weil der Sieger nicht Auspizienträger war. Val. Max. 3, 2, 6. Cass. Dio 51, 24, 4. Allerdings sind die Belege livianisch oder später. Wenn Florus 1, 33, 11 von spolia opima des jüngeren Scipio spricht, so ist das ein Versehen.

[3] Dessau (Herm. 41, 1906, 142) hat die Divergenz in den Angaben über den Rang des Cornelius Cossus aus politischen Erwägungen des Augustus erklären wollen. Das geht nicht an, da Varro anscheinend schon das Gesetz des Numa kennt und der Senatsbeschluß des J. 44 für Caesar (Dio Cass. 44, 7, 3) bereits voraussetzt, daß nur der Auspizienträger die Weihung an Iuppiter Feretrius vollziehen darf.

[4] Verrius Flaccus bei Gell. 5, 17, 2 Urbe a Gallis Senonibus recuperata L. Atilius in senatu verba fecit Q. Sulpicium tribunum

derer dies proeliares, an denen kriegerische Handlungen erlaubt sind (Fest. exc. 226 M. 333 L. Macrob. 1, 16, 15), stammt aus der pontifikalen Terminologie. Die gleiche Systematisierung erfahren die Feste, die in festliegende (stativae) und jedesmal vorher angesagte (conceptivae) zerfallen, zu denen noch die von den Beamten, nicht von den Priestern, auf Grund ihres Imperium angeordneten (imperativae) treten (Macrob. 1, 16, 5). Die conceptivae werden wieder in solche zerlegt, die in dies certos angesagt werden, d. h. solche, deren Zeit ungefähr durch die Beziehung auf die Vegetation festgelegt war, und solche, die in dies incertos fallen, bei deren Ansetzung also derartige Rücksichten fortfielen, wie die Feriae Latinae, oder die aus bestimmtem Anlaß gefeierten, wie das novemdiale sacrum.[1] Ähnlich wird die Trauerzeit und das Verhalten dabei genau geregelt,[2] ferner ihre Unterbrechung durch dazwischentretende Ereignisse. Dabei wird wieder zwischen Trauer des ganzen Volkes und des einzelnen unterschieden. Für das ganze Volk gilt die Dedikation eines Tempels, die Beendigung des censorischen Lustrum und die Erfüllung eines Votum publicum als ein solches Ereignis, für Private die Geburt eines Kindes, Verlöbnis der Tochter, Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft, Geburt Angehöriger näheren Verwandtschaftsgrades, als der betrauerte Tote war, sogar die Wahl zu einem Amt, und endlich der castus Cereris (Fest. 154 M. 272 L.). Einzelne durch die Sitte festgelegte Verkürzungen der Trauerzeit werden zu einer Gruppe vereinigt, ohne daß der Versuch gemacht wird, sie unter Oberbegriffe zu ordnen, so daß so Verschiedenes wie Übernahme eines Amts und castus Cereris nebeneinander stehen. Dabei darf nicht übersehen werden, daß auch der Senat das Recht in Anspruch nahm, die Trauerzeit durch Verfügung zu kürzen (Liv. 22, 55, 6. Plut. Fab. 18, 1; vgl. CIL VI 32323, 111).

70. Gebetsformeln. In ähnlicher Weise wird das Gebet geregelt. Der Pontifex Q. Fabius Maximus Servilianus (cos. 142 v. Chr.) bezeugt die Vorschrift, bei jedem Opfer vorher Ianus und Iuppiter mit einer Weinspende anzurufen (Macrob. 1, 16, 25), und die Praxis Catos bestätigt dies für die lustratio agri und die porca praecidanea.[3] Daß Ianus am Anfang jeden Ge-

militum ad Alliam adversus Gallos pugnaturum rem divinam dimicandi gratia postridie Idus fecisse ... compluresque alii senatores recordari se dixerunt quotiens belli gerendi gratia res divina postridie Kalendas, Nonas, Idus a magistratu p. R. facta esset, eius belli proximo deinceps proelio rem publicam male gestam esse. Tum senatus eam rem ad pontifices reiecit, ut ipsi quod videretur statuerent. Pontifices decreverunt, nullum his diebus sacrificium recte futurum. Macrob. 1, 16, 22 gibt dafür ut hi dies neque proeliares neque puri neque comitiales essent. Vgl. Liv. 6, 1, 11. Daß dies ater ursprünglich der Tag, beziehungsweise die Nacht nach Vollmond, also postridie idus, ist und von hier erst sekundär auf Kalenden und Nonen übertragen, hat. J. Wackernagel, Arch. Rel. Wiss. 22, 215 = Kl. Schrift. II 1298 gezeigt. Die schematisierende Erweiterung ist deutlich, einerlei, ob sie von dem dies Alliensis oder der „schwarzen Nacht" ausging.

[1] Macrob. 1, 16, 6. Varro L. L. 6, 26 scheidet zwischen Jahresfesten (annales) und solchen, die nicht alljährlich stattfinden, was im großen und ganzen das gleiche ist. Wenn Macrobius (a.a.O.) auch die Markttage zu den feriae rechnet, so spielt wohl schon der spätlateinische Gebrauch von feria herein.

[2] Paull. Sent. 1, 21, 13 Parentes et filii maiores sex annis anno lugeri possunt, minores mense, maritus decem mensibus et cognati proximioris gradus octo ... Qui luget abstinere debet a conviviis, ornamentis, purpura et alba veste.

[3] Macrob. 1, 16, 25 Fabius Maximus Servilianus ... negat oportere atro die parentare quia tunc quoque Ianum Io-

bets genannt werden mußte, ist öfter überliefert.[1] Die Nennung Iuppiters erklärt sich leicht aus der überragenden Stellung des kapitolinischen Kults im römischen Staat; Ianus dagegen scheint diese Stellung einer abstrahierenden Konstruktion zu verdanken, die aus dem Gott des Toreingangs den Gott des Beginnens schlechthin gemacht hat. Möglicherweise steht damit die oben (134) behandelte Benennung des Monats nach ihm in Verbindung, die wie der Kalender überhaupt auf pontifikale Ordnungen zurückgeht. Dem entspricht nach der Angabe Ciceros die Anrufung der Vesta am Schluß (Cic. nat. deor. 2, 67. Serv. Aen. 1, 292). Seine Begründung quod est rerum custos intumarum zeigt eine ähnliche symbolisierende Auffassung wie bei Ianus. Sie entfernt sich von der konkreten Funktion beider Gottheiten im altrömischen Kult. Aber während Ianus tatsächlich in einem „Vorspruch" nachweisbar ist, fehlen Zeugnisse für Vesta in republikanischer Zeit.[2] Nur bei der daps für Iuppiter Dapalis vermerkt Cato (agr. 132, 2) Vestae si voles dato, was von einer obligatorischen Nennung weit entfernt ist. Erst in der Kaiserzeit treten beide in der nach der Vorschrift zu erwartenden Weise bei dem Piacularopfer der Arvalen, und nur bei diesem, am Anfang und Ende der angerufenen Götterreihe auf.[3] Alle übrigen Opfer und Gelübde der Arvalen kennen die Regel nicht, auch wo Vesta in einer Götterreihe erscheint. Da sie Fabius Servilianus im 2. Jh. v. Chr. ebensowenig berücksichtigt wie Cato, gewinnt man den Eindruck, daß Vesta erst spät hinzugetreten ist, als man zu dem älteren Vorspruch einen analogen Abschluß vermißte.

Den gleichen Schematismus zeigen die Listen der in den Gebeten zusammengefaßten Einzelgötter. Bei den Arvalen sind Adolenda Commolenda Deferunda ohne Rücksicht auf die Reihenfolge der Akte in der Wirklichkeit alphabetisch geordnet (oben S. 54), ebenso die Beinamen der Fortuna (oben 182, 1). Q. Fabius Pictor gab in seinem Buch de iure pontificio bei dem Opfer an Tellus und Ceres eine Zwölfzahl von Namen, die einzelnen

vemque praefari necesse est, quos nominari atro die non oportet. Es liegt also eine kasuistische Weiterbildung der allgemeinen Vorschrift vor, die als solche für Fabius Servilianus bereits gegeben war. Cat. agr. 134, 1: ture, vino Iano Iovi [Iunoni] praefato (bei der porca praecidanea für Ceres). Daß Iunoni Glossem ist, ergibt sich daraus, daß im Folgenden die Darbietungen für Ianus und Iuppiter und die dabei zu sprechenden Gebete ausführlich behandelt werden, während von Iuno mit keinem Wort die Rede ist. Cat. agr. 141, 1 Ianum Iovemque vino praefamino. Die schlecht erhaltene späte Inschrift Inscr. Ital. IV, 1, 73 (3./4. Jh. n. Chr.), scheint direkt von Cato abhängig zu sein. In jedem Fall handelt es sich um archaistische Spielerei.

[1] Ov. Fast. 1, 171. Macrob. 1, 9, 3. 9. Arnob. 3, 29. Fest. exc. 52 M. 157 L. cui primo supplicabant velut parenti. Mart. 8, 8, 3. 10, 28, 2. Orig. Gent. 3, 7.

[2] Keine Bestätigung gibt es für die dazu in Wiederspruch stehende Notiz Serv. auct. Georg. 1, 21 zu dique deaeque omnes: More pontificum, quod ritu vetere in omnibus sacris post speciales deos quos ad ipsum sacrum quod fiebat, necesse erat invocari, generaliter omnia numina invocabantur. In dieser Verallgemeinerung ist sie sicher unrichtig. Die Formel ist griechisch, wie der Eingang der demosthenischen Kranzrede lehrt. In der Kaiserzeit ist die Formel di deaeque geläufig, entspringt aber einem ganz anderen religiösen Empfinden (s. u. § 124).

[3] CIL VI 32386, 20 ff. 32388 a 2 ff. Not. Scav. 1899, 267 = Huelsen, Klio 2, 1902, 277, und zur Herstellung Wissowa, Herm. 52, 1917, 326. Die Zeugnisse stammen, soweit sie datierbar sind, erst aus dem 3. Jh. Die Devotionsformel Liv. 8, 9, 6 nennt nur Ianus am Anfang, nicht Vesta, aber ihr Götterkatalog unterliegt auch sonst schweren Bedenken.

Akten der Landbestellung vorstehen. Die Rundzahl ist so wesentlich, daß man dafür in Kauf nahm, daß wichtige Akte wie Düngen und Dreschen ausfielen.[1] Bei der Anrufung der Tellus wird nicht nur der weiblichen Form nach römischer Weise ein männlicher Tellumo zugestellt, sondern es kommen noch ein Altor und ein für uns undeutbarer Rusor hinzu.[2] Überall wird eine Namengruppe nach äußerlichen Gesichtspunkten dem Gott, an den das Gebet eigentlich gerichtet ist, hinzugefügt. Davon, daß sie je im wirklichen Glauben eine Rolle gespielt hätten, fehlt jede Spur. Sie verdanken ihre Existenz einer reflektierenden Analyse des Vorganges. Zunächst werden sie in den Büchern der Pontifices ein verborgenes Dasein geführt haben. Von zufälligen Anfragen, die dem Kollegium die Möglichkeit gaben, auf den tatsächlichen Kult einzuwirken, hing es ab, ob sie darüber hinausdrangen. Der Sammelfleiß Varros zog sie neben anderem heran; einiges von dem, was die späten Quellen aus ihm erhalten haben, wird auf derartige Listen zurückgehen.[3] Vielleicht erklärt sich die Mehrzahl von Namen für die gleiche Funktion, die wir gelegentlich treffen, aus dem Systemzwang dieser Listen, die zum Teil Gleichheit der Endungen anstrebten. Neben Altor steht eine Alemona (Tert. anim. 37, 1), neben Limentinus[4] ist eine freilich nicht ganz sichere Lima (Arnob. 4, 9) als Gottheit der Schwelle bezeugt.

71. Summanus. Einmal scheint eine solche Benennung dauernde Bedeutung für den Kult gewonnen zu haben. Im Gegensatz zu der etruskischen Blitzlehre mit ihrer Bezeichnung der Blitze nach den verschiedenen Regionen des Himmels scheiden die Römer nur Tag- und Nachtblitze als fulgur Dium und Summanium.[5] Der unmittelbare Anlaß scheint gewesen zu sein, daß in den Pyrrhuskriegen ein nächtlicher Blitzschlag die Iuppiterstatue

[1] Serv. auct. Verg. Ge. 1, 21 Fabius Pictor hos deos enumerat quos invocat flamen sacrum Cereale faciens Telluri et Cereri: Vervactorem Redaratorem (reparatorem cod. corr. Salmas.), Inporcitorem, Insitorem, Obaratorem, Occatorem, Sarritorem, Subruncinatorem, Messorem, Convectorem, Conditorem, Promitorem. Dazu Wissowa, Ges. Abh. 309. Den in dieser Liste ausgelassenen Sterculinius nennt Servius unmittelbar vorher. Zu den Feriae Sementivae, an denen Tellus und Ceres ein Opfer erhielten (oben 71), paßt die Liste mit ihren durch das ganze Jahr gehenden Akten nicht. Solange eine unmittelbare Beziehung zwischen dem Opfer und der Tätigkeit des Landmannes bestand, konnte diese Formel bei keinem ländlichen Fest gesprochen werden, da sie alle sich auf die gerade vorliegende Arbeit beziehen. Erst als an Stelle der Bauernreligion ein repräsentativer Vollzug der Riten durch den Staat getreten war, der keinen Zusammenhang mehr mit der Feldarbeit hatte, wurde sie möglich. Bei dem Arvalenritus war eine ähnliche Zusammendrängung zu beobachten (oben 66).

[2] Aug. civ. d. 7, 23 aus Varro: Pontifices ... quattuor diis faciunt rem divinam, Telluri, Tellumoni, Altori, Rusori. Tellumo könnte die männliche Nebenform zu Tellus sein, Altor ist durchsichtig. Für Rusor ist Varros Erklärung quod rursus cuncta eodem revolvuntur sicher falsch; der gleiche Stamm liegt wohl in dem verbreiteten Cognomen Ruso vor.

[3] Eine Liste, die aber sehr viel Unzugehöriges enthält, in Myth. Lex. s. v. Indigitamenta (R. Peter).

[4] Tert. adv. nat. 2, 15, 5. coron. 13, 30. de idol. 15. scorp. 10. Arnob. 4, 9. 11. 12. Aug. civ. d. 4, 8. 6, 7. Die durch die Wortbildung aus einem Nasalstamm verdächtige Lima Arnob. 4, 9: quis Limentinum, quis Limam custodiam liminum gerere (credat). Stewech wollte Limentina schreiben, andere Änderungen sind Willkür.

[5] Die volle Form fulgur summanium, CIL VI 30880. Bull. Mus. dell' Impero 13, 1942, 54. Danach ist auch CIL VI 206 sum(manium) und CIL VI 30879 summani(um) zu ergänzen. Die Form fulgur summanum beruht nur auf falschen Ergänzungen. Das Material bei Maiuri und Pietrangeli a. S. 81, 2 a. O.

vom Giebel des Kapitols herunterwarf.[1] Sie stand auf dem First über dem Giebelfeld und wurde daher Summanus genannt. Wenigstens ist diese Deutung der vorzuziehen, die den Namen vom Zenith des Himmelsgewölbes ableitet, an dem nächtliche Blitze keineswegs vorzugsweise in Erscheinung treten, oder der nur auf der Etymologie ruhenden, die ihn als *submanus mit den Manen oder dem Morgen zusammenbringt, was sachlich und sprachlich gleich bedenklich ist.[2] Infolge dieses Ereignisses erhielt Summanus einen Tempel am Circus Maximus, dessen Stiftungstag der 20. Juni war.[3] Aus Anlaß eines einmaligen Prodigiums löst sich von Iuppiter Fulgur eine Gottheit der nächtlichen Blitze ab. Es mochte auch das Bedenken mitwirken, Iuppiter einen Blitz zuzuschreiben, der seine eigene Statue getroffen hatte. Die Responsionspraxis der Pontifices, die natürlich bei Blitzschlägen regelmäßig befragt wurden, verbreitete sodann den Namen des neuen Gottes und verschaffte ihm allgemeine Anerkennung. Der Vorgang, der zu einer Differenzierung der göttlichen Macht führt, ist der gleiche wie bei Iuppiter und Veiovis (oben 81) oder bei Aius Locutius (oben 51). Die Bereitwilligkeit zur Anerkennung göttlicher Wirkung im Leben mischt sich hier überall mit einer Vorsicht, die vermeidet, diese Wirkung einem schon bekannten Namen zuzuordnen.

72. Opfer. Auf die gleichen Tendenzen geht es zurück, wenn die Vorschriften über die Beschaffenheit der Opfertiere in Rom viel detaillierter

[1] Liv. perioch. 14 cum inter alia prodigia fulmine deiectum esset in Capitolio Iovis signum, caput eius per haruspices inventum est. Cic. div. 1, 16 cum Summanus in fastigio Iovis Optumi Maxumi qui tum erat fictilis, e caelo ictus esset nec usquam eius simulacri caput inveniretur, haruspices in Tiberim id depulsum esse dixerunt. Es handelt sich um eine Statue des Iuppiter mit dem Beiwort Summanus, die am Giebel des kapitolinischen Tempels stand (Plin. 28, 16. Plut. Pobl. 13, 1). Vgl. CIL V 3256 Iovi Summan(o). 5660 Iovi alto (? al(ti)to(nanti) Labus) summano. Die von L. Curtius, RM 49, 1934, 233 als Summanus bezeichnete Figur ist ein Typhon oder ein Gigant, der von Iuppiter mit dem Blitz niedergeworfen ist: Goethert, RM 55, 1940, 233. Vgl. noch Pietrangeli, Stud. Etr. 12, 1938, 335.

[2] Die Deutung von sub-mane ist schon antik, Gloss. Philox. s. v. Fulgur submanum, was zur Folge gehabt hat, daß Plaut. Bacch. 895 in den Palatini einhellig Submanus überliefert ist. Sie wird dadurch widerlegt, daß die gesamte antike Überlieferung dem Summanus die Blitze der ganzen Nacht beilegt. Fest. 229 M. 334 L. Provorsum fulgur appellatur quod ignoratur noctu an interdiu sit factum. itaque Iovi fulguri et Summano fit, quod diurna Iovis, nocturna Summani fulgura habentur, vgl. Fest. exc. 75 M. 188 L. Plin. n. h. 2, 138, der ausdrücklich bezeugt, daß diese Unterscheidung römisch und nicht etruskisch war. Aug. civ. d. 4, 23. Thulin, Die etrusk. Disziplin I (Göteborg 1906) 23. Fest. 348 M. 438 L. Summanalia: liba farinacea in modum rotae ficta ergibt für das Wesen des Summanus nichts; da strues und fertum bei blitzgetroffenen Bäumen dargebracht wurden (Fest. exc. 295 M. 394 L. Thulin a.a.O. 108), versteht man die Benennung einer Kuchenart nach Summanus; sie fand offenbar bei der Sühne des fulgur Summanium Verwendung. Ob die Form irgendeine symbolische Bedeutung hatte, wissen wir nicht; jedenfalls ist das Sonnenrad (C. Koch, Gestirnverehrung im alten Italien, 1933, 50) bei einem Gott des Nachthimmels ebenso ausgeschlossen wie die Erklärung des Namens aus dem Höchststande der Sonne (Koch, Der röm. Iuppiter 102). Kaiserzeitliche Theologie setzte Summanus = Dispater (Arnob. 5, 37. 6, 3. Mart. Cap. 2, 161), was ebenfalls mit der alten Funktion des Gottes unvereinbar ist.

[3] CIL I² p. 320. Ov. Fast. 6, 731 spricht von einer Restitution des Tempels in den Pyrrhuskriegen, da er der varronischen Lehre folgt, daß der Kult des Summanus von Titus Tatius stammt (Varro L. L. 5, 74). Liv. 32, 29, 1. Plin. n. h. 29, 57. G. Lugli, Roma antica, il centro munumentale 584, erwägt die Möglichkeit, den rechteckigen Tempel des Forum Boarium Summanus zuzuweisen.

sind als beispielsweise in Griechenland. Es gilt die Regel, daß den männlichen Gottheiten männliche Tiere geopfert werden, den weiblichen weibliche (Arnob. 7, 19).[1] Daneben werden die Tiere nach dem Alter in lactentes und maiores geschieden; die zweijährigen heißen bidentes.[2] Für Schafe gibt es noch die besondere Kategorie der ungeschorenen, die technisch nicht intonsi, sondern altilanei heißen (Serv. auct. Aen. 12, 170. CIL VI 2099, 4). Dabei war zu beachten, daß Ferkel erst vom 5., Schafe vom 7. und Kälber vom 30. Tage nach dem Wurf puri waren (Plin. n. h. 8, 206). Die Zahlen schwankten; Varro (r. r. 2, 4, 6) gibt für Ferkel den 10. Tag.[3] Die geopferten Vögel dürfen weder gelbe Schnäbel noch Füße haben (Plin. n. h. 10, 156), Fische müssen Schuppen haben (Fest. 253 M. 358 L.), wobei der squatus, eine Haifischart, noch ausdrücklich ausgenommen wird. In beiden Fällen handelt es sich um Opfertiere, die im wirklichen Kult äußerst selten waren, also wohl wesentlich um theoretische Kasuistik. Entsprechend ist die Farbe geregelt. Iuppiter werden weiße Tiere dargebracht (Fest. exc. 10 M. 104 L. v. albogalerus. Arnob. 2, 68. Hor. c. saec. 49); bezeichnenderweise darf man mit weißer Kreide nachhelfen (Lucil. fr. 1145 Marx. Juv. 10, 65). Umgekehrt erhält Summanus, der sich in der dunklen Nacht offenbart, schwarze Tiere (Henzen, Act. fratr. Arv. 146), ebenso die Tempestates (Serv. Aen. 3, 118) und später Dispater (Cens. 17, 8. Val. Max. 2, 4. 5).[4] Iuppiter dürfen keine unverschnittenen Tiere dargebracht werden, Mars keine verschnittenen.[5] Ebenso gibt es eine Menge von Sondervorschriften darüber, welche Tiere einem bestimmten Gott genehm waren.[6] Nur bestimmte Vögel haben für die Auspizien Bedeutung (Serv. Aen. 1, 398). Dazu kommt, wohl zunächst für das Opferfeuer gemeint, die Unterscheidung zwischen Glück und Unglück bedeutenden Holzarten. Sie führt zu einer Scheidung von arbores felices und infelices, die auch sonst Bedeutung hat; das Haar des Flamen Dialis darf nur unter einem felix arbor vergraben werden. Der Verbrecher wird an einem infelix arbor aufgehängt. Auch hier gibt es Listen, die sich im Prinzip wohl danach scheiden, daß für den Menschen fruchttragende und für ihn unfruchtbare Bäume unterschieden werden. Es ist nicht ganz sicher, ob sich hier nicht etruskischer Einfluß geltend macht, da die entsprechende Lehre von arbores infelices aus dem Ostentarium arborarium des Tarquitius Priscus angeführt wird.[7] Es ist eine verwirrende und

[1] Über Ausnahmen vgl. C. Krause, De Romanorum hostiis, Diss. Marburg 1894, 20 ff.

[2] M.-A. Kugener, hostia bidens, Mélanges P. Thomas, Brügge 1930, 493 ff., hat gegenüber dem Schwanken antiker und moderner Erklärer den Begriff zoologisch richtig bestimmt.

[3] F. Münzer, Beiträge zur Quellenkritik des Plinius 356, möchte die Variante auf Nigidius Figulus zurückführen.

[4] Die Belege zeigen, daß es falsch ist, die Verwendung schwarzer Tiere auf die „unterirdischen“ Götter einzuengen.

[5] Macrob. Sat. 3, 10, 3 aus Ateius Capito. Serv. Aen. 9, 624. Iuppiter wird überall nur bos mas geopfert. Die Ausnahme in Unteritalien (oben 126, 3) gilt dem griechischen Gott. Für Mars vgl. die Praxis des Suovetaurilienopfers und der Arvalen. Macrob. 3, 10, 4. Cic. de orat. 2, 268.

[6] Marquardt-Wissowa, Staatsverw. III² 172 C. Krause, De Romanorum hostiis, Diss. Marburg 1894, geben Listen, die im einzelnen revisionsbedürftig sind. Cic. leg. 2, 29 nam illud ex institutis pontificum et haruspicum non mutandum est, quibus hostiis immolandum cuique deo, cui maioribus, cui lactentibus, cui maribus, cui feminis.

[7] Macrob. 3, 20, 2 aus Veranius de verbis pontificalibus: felices arbores putantur esse quercus, aesculus, ilex, suberies, fagus, corylus, sorbus, ficus alba, pirus, malus, vitis, prunus, cornus, lotus. Tarquitius

in sich nicht einheitliche Fülle von Einzelvorschriften, die nur der Fachmann übersehen kann.

73. Charakteristik. Wieweit sie im Privatkult eingehalten worden sind, entzieht sich im allgemeinen unserer Kenntnis. Im Staatskult läßt sich der Formalismus der Pontifikalreligion am besten an den Fällen abmessen, in denen eine heilige Handlung um eines geringen Verstoßes willen für ungültig erklärt wurde. Es reichte aus, daß eine Unterbrechung im Spiel oder in der Flötenbegleitung eintrat, der Wagenlenker den Zügel verlor, der spielgebende Beamte mit einem Wort oder einer Geste von dem Ritual abwich, um die Erneuerung der ganzen Spiele notwendig zu machen.[1] Die magische Bedeutung der Riten, bei der es auf jedes Wort und jede Bewegung ankommt, wirkt noch immer nach, obwohl ihr ursprünglicher Charakter längst dem Bewußtsein entschwunden war.

Dem gleichen Gedankenkreis gehören die Fälle an, in denen wir eine Stellvertretung erblicken und die für den Römer wohl auf der Identität des Teiles mit dem Ganzen, oder auf einem unlösbaren Zusammenhang beruhen. Der Körper gilt als begraben, wenn das os resectum (oben 100, 4) bestattet ist. Sofort taucht auch wieder die Kasuistik auf, die erörtert, wann jemand als bestattet gelten kann.[2] Eine Parallele bietet die bekannte Vorschrift des pontifikalen Rechts, daß dem Verwandten des unabsichtlich Erschlagenen ein Widder als Ersatz angeboten wird,[3] Blut für Blut, aber ein geringerer Wert an Stelle des Menschen, der eigentlich der Blutrache verfallen ist.

Echte, schöpferische religiöse Kraft fehlt der römischen Pontifikalreligion. Wie das römische Amtsrecht bemüht sie sich, neu auftretende Fälle einer Tradition einzuordnen, deren ehrwürdiges Alter als empirische Bestätigung für die Richtigkeit des eigenen Handelns empfunden wird. Das Verhältnis zu den unsichtbaren Mächten wird durch ein Netz von Einzelvorschriften geregelt, die verraten, daß ein spontanes Bedürfnis für un-

autem Priscus in Ostentario arborario sic ait: Arbores quae inferorum deorum avertentiumque in tutela sunt, eas infelices nominant: Alternum, sanguinem, filicem, ficum atrum, quaeque bacam nigram nigrosque fructus ferunt, item acrifolium, pirum silvaticum, ruscum, rubum sentesque quibus portenta prodigiaque mala comburi iubere oportet. Vgl. Plin. n. h. 16, 108. Die Bestimmung für das Haar des Flamen Dialis Gell. 10, 15, 15; die Flaminica muß in ihrer rica einen Zweig von einem arbor felix tragen, Gell. a.a.O. 28. Auch das Feuer der Vesta muß mit Holz von einem felix arbor wieder entzündet werden (Fest. exc. 106 M. 228 L.). Thulin, Etrusk. Discipl. III (Göteb. Hogsk. Årsskr. 15, 1909) 95. RE s. v. Infelix arbor. Da die Bestimmungen des Veranius und Tarquitius ineinander eingreifen, sind sie nicht unabhängig voneinander, aber angesichts des Alters der pontifikalen Regelungen für Vesta und Flamen Dialis könnte Tarquitius von diesen beeinflußt sein.

[1] Cic. har. resp. 23 Si ludius constitit, aut tibicen repente conticuit, aut puer ille patrimus et matrimus si tensam non tenuit, si lorum omisit aut si aedilis verbo aut simpuuio aberravit, ludi sunt non rite facti eaque errata expiantur et mentes deorum immortalium ludorum instauratione placantur.

[2] Varro L. L. 5, 23 si os exceptum est mortui ad familiam purgandam donec in purgando humo est opertum, ut pontifices dicunt, quod inhumatus sit, familia funesta manet. Vgl. Gaius, Dig. 45, 3, 28, 4. Serv. Aen. 6, 366 terrae autem iniectio secundum pontificalem ritum poterat fieri et circa cadaver et circa absentium corpora quisbusdam sollemnibus sacris.

[3] Cic. Top. 64. Fest. 347 M. 436 L. 351 M. 439 L. Serv. auct. ecl. 4, 43. Serv. Georg. 3, 387.

mittelbare Beziehungen nicht bestand. Es entwickelt sich eine Technik des Verhaltens zu den Göttern, die in immer neuen Variationen die alten Riten wiederholt. Es geht nicht darum, sich den Göttern zu nähern, sondern ihnen ihr Recht werden zu lassen, ihnen zu geben, was ihnen gebührt. Nicht von ungefähr kehren die gleichen Ausdrücke, mit denen man die Verhältnisse der Menschen untereinander regelt, auch bei sakralen Akten wieder.[1] Beides wird unter den gleichen Kategorien erfaßt. Die göttliche Welt ist in die Ordnungen einbezogen, nach denen sich das Zusammenleben der Gemeinde regelt. Sie steht nicht als das ganz andere gegenüber, sondern ist ein Teil des eigenen Daseins. Man setzt bei den Göttern die gleichen Neigungen und Reaktionen voraus wie bei den eigenen Mitbürgern, wie das zunächst selbstverständlich ist. Im normalen Verlauf der Ereignisse konnte dieser Formalismus gerade durch seine Festigkeit die beruhigende Gewißheit vermitteln, die Gnade der unsichtbaren Mächte zu besitzen. Es schien eine Bestätigung, daß alles in den gewohnten Geleisen blieb. Dabei ist vorausgesetzt, daß die Gedanken und Wünsche der Menschen im wesentlichen einheitlich waren. So lange mochten die immer nach dem gleichen Schema erteilten Gutachten des Pontifikalkollegiums Angst und Sorge beschwichtigen. Sobald der einzelne das Bedürfnis empfand, sich für individuelle Anliegen der Gunst der Götter zu versichern, konnten sie nicht mehr genügen. Je länger desto mehr tat sich eine Kluft auf zwischen dem offiziellen Kultus des Staates und der Religion der einzelnen Bürger. Während man Formen festhielt, die längst ihren eigentlichen Sinn verloren hatten, wehrte man mühsam dem Andringen neuer Kulte. Es gelang zwar, die Bewegung zu verlangsamen, aber nicht, sie zum Stillstand zu bringen. Vollends in Zeiten, in denen schweres Unheil die Massen ängstigte, mußte man sich zur Nachgiebigkeit bequemen. Emotionale Formen der Götterverehrung und neue Kulte drangen ein, und man mußte zufrieden sein, wenn es gelang, sie dem Gefüge der Staatsreligion einzugliedern.

[1] Vgl. legum dictio (oben 202, 3), die Formeln des Votum und der dedicatio mit ihren Parallelen zur Eigentumsübergabe im zivilen Recht u. a. m. Die Priorität liegt durchaus nicht immer auf dem Gebiet des bürgerlichen Rechts, wie der geistreiche, aber im einzelnen zu weit gehende Versuch von A. Hägerström, Der römische Obligationsbegriff im Lichte der allgemeinen römischen Rechtsanschauung I. II Skrifter utg. av humanist. Vetenskapssamfundet 23. 35. Uppsala 1928–1941 zeigt; er versucht, die magische Seite des Begriffs ius aufzuhellen.

IX. NEUE FORMEN

Die Pontifikalreligion verfügte über feste Formen der Kultübung und über die Mittel, die Gnade der Götter bei bestimmten, immer wiederkehrenden Gelegenheiten zu sichern. Individuelle Anliegen des einzelnen fielen nur soweit darunter, als sie aus typischen Situationen herauswuchsen. Nur als Glied der Gemeinde steht das Individuum unter dem Schutz der unsichtbaren Mächte, die über der Heimat walten. Eine unmittelbare persönliche Beziehung zwischen dem Menschen und einem Gott als seinem besonderen Schutzpatron gibt es nicht. Als die Differenzierung des Lebens das Bedürfnis dafür ergab, fand es seine Befriedigung in der Einführung neuer Götter und neuer Riten, wie immer in Rom.

74. Hercules. In diesen Kreis gehört der Kult des Hercules an der Ara Maxima auf dem Forum Boarium in der Nähe des Circus Maximus.[1] Er galt als Stiftung Euanders oder des Hercules selbst.[2] Man datierte ihn also noch vor die Gründung Roms. Nach der Überlieferung war er zunächst kein Staatskult, sondern gehörte den Geschlechtern der Potitii und Pinarii; angeblich hatte Appius Claudius in seiner Censur 312 die beiden gentes veranlaßt, den Kult an den Staat abzutreten: zur Strafe wären die Potitier ausgestorben.[3] Natürlich ist das umgekehrt so zu verstehen, daß nach dem Aussterben der Träger des Kults der Staat für sie eintrat. Ganz unklar ist die Rolle der Pinarier, die zwar später noch vorhanden waren, aber mit dem Kult niemals etwas zu tun hatten. Die ätiologische Geschichte, daß sie bei dem zweiten Teil des Opfers zu spät gekommen wären und daß der erzürnte

[1] Serv. Aen. 8, 271. Schol. Iuv. 8, 13. Richter, Topogr. von Rom[2] 187. Platner-Ashby, Topograph. Dict. 252.

[2] Euander: Strab. 5, 230. Dion. Hal. 1, 40, 2. Plut. qu. Rom. 285 e. Tac. Ann. 15, 41. Serv. Aen. 8, 269. Plin. n. h. 34, 33, nach Münzer, Beitr. z. Quellenkritik des Plinius 311, aus Verrius Flaccus. Hercules selbst: Ov. Fast. 1, 581. Prop. 4, 9, 67. Liv. 9, 34, 18 (vgl. 1, 7, 12). Solin. 1, 10. Vgl. J. G. Winter, The myth of Hercules at Rome, Univ. of Michigan Stud. Human. Ser. 4, 1910, 171 ff.

[3] Verg. Aen. 8, 269 scheidet Potitius als Begründer (auctor) von Pinarius als Bewahrer (custos) des Heiligtums. Veranius (bei Macrob. 3, 6, 14) deutet custos darauf, daß die Pinarier nur als Opferdiener fungierten und von dem Mahl selbst nichts erhielten, was es schwerlich heißen kann. Nach ihm und Fest. a. unten a.O. traten seit Appius Claudius servi publici an ihre Stelle. Wissowa, RuK[2] 274, 2, erklärt, „daß Aufsicht und Tagesdienst bei dem Heiligtum, also die Geschäfte des aedituus" von Staatssklaven geführt wurden, weil diese ein staatliches Priestertum keinesfalls versehen konnten. Aber die Quellen sprechen von Kenntnis des Opferritus und lassen die Pinarier ihn ebenso von Hercules selbst lernen wie die Potitier (Fest. 237 M. 343 L. Vgl. 217 M. 321 L. Cic. dom. 134, daraus Serv. auct. Aen. 8, 270. Liv. 1, 7, 12–14). Später haben die Pinarier mit dem Kult nicht das geringste zu tun: die Pinarii Nattae, die im 2. Jh. v. Chr. Münzmeister waren (Sydenham, Coin. Rom. Rep. 382. 383. 390), prägen ebensowenig einen Herculeskopf wie L. Pinarius Scarpus im ersten (Sydenham 1280. 1282–85). Über die Rolle der Pinarier ist also nicht ins klare zu kommen. Als eigentliche Träger des Kults galten noch in der Zeit des Septimius Severus die Potitier: CIL VI 313 = CLE 228: Hercules invicte, Catius hoc tuo donu[m libens]/numini sancto dicavit praetor urbis [annuus] / cum pia sollemne mente rite fecisse[t sacrum] / tradidisti quod Potitis Euandreo [saeculo] / administrandum quodannis hic ad a[ram maxim]am.

Gott deshalb bestimmt hätte, sie sollten an dem Opfermahl keinen Anteil haben und nur in dienender Stellung dabei anwesend sein, entzieht sich einer sicheren Ausdeutung. Wahrscheinlich überträgt er die Rolle der Staatssklaven in historischer Zeit auf die Pinarier. Nichtrömische Herkunft einer der beiden gentes zu vermuten besteht nicht der geringste Anlaß.[1]

Der Herakleskult war in Sizilien (Sophron Frg. 142 Kaib.) und Unteritalien bei Griechen und Oskern weit verbreitet und auch bei den Latinern beliebt.[2] Vor allem in Tibur spielte der Kult des Hercules Victor eine bedeutende Rolle.[3] Mindestens ebenso häufig ist er in Etrurien. Angesichts dieser Verbreitung und des gentilizischen Ursprungs des Kults ist es kaum statthaft, eine bestimmte Stadt zu suchen, aus der er nach Rom übertragen wurde.

Der Ritus an der ara maxima war eindeutig griechisch. Das ergibt sich nicht sowohl daraus, daß dort capite aperto geopfert wurde,[4] als aus der Bekränzung mit Lorbeer (Varro Men. frg. 413 Bchl. Serv. Auct. Aen. 8, 276. Macrob. 3, 12, 2) und aus dem Ausschluß der Frauen.[5]

[1] Potitii sind später unbekannt. Die Herkunft der Pinarii aus Tibur (Wissowa, RuK² 275, 2) oder aus Etrurien (Schulze, ZGLE 366) ist moderne Vermutung; die inschriftliche und literarische Verbreitung des Namens bestätigt sie nicht. F. Münzer, RE XX 1395. Philol. 92, 1938, 55, 28. Mommsen (RF 1, 116) hat daraus, daß der Konsular traianischer Zeit Cn. Pinarius Severus (CIL XIV 3604) rex sacrorum war, geschlossen, daß er Nachkomme des patrizischen Geschlechts war. Aber schwerlich reichten die damals vorhandenen republikanischen Patrizier noch aus, die ihnen einst zustehenden Priestertümer zu besetzen. Das Cognomen Severus ist den republikanischen Pinariern fremd. Dagegen treffen wir im Ausgang der Republik eine ganze Anzahl Freigelassener dieses Namens. Einer unter ihnen, nach Ausweis seines Cognomens ein Grieche, ist von Tiberius mit einer amtlichen Mission betraut (CIL V 5050). Man wird also mit dem Aufstieg einer dieser Familien im Laufe des folgenden Jahrhunderts zu rechnen haben und dem Konsular nur einen vom Kaiser verliehenen Patriziat zuschreiben.

[2] Oskisch Hereklos (Vetter 147, 13. 220) zeigt den Wechsel zwischen Vollnamen und Kurzform, wie er im Griechischen Πατροκλῆς-Πάτροκλος, Εὐκλῆς-Εὔκλος vorliegt, ist also von den Griechen übernommen. In Unteritalien Vetter 193. CIL I² 1697. 1698, in Samnium Vetter 147, 13. 148. CIL I² 2675a, im Paelignergebiet Vetter 217, bei den Vestinern CIL I² 394, in Praeneste CIL I² 61. 62. 1458. XIV 2890–2892, in Tusculum CIL X 3808, in Lanuvium CIL I² 1428. 1429. 2442. Tert. nat. 2, 7, 17, wo nach Tertullian die Frauen an dem Opferschmaus Anteil erhalten, was in Gegensatz zu dem römischen Kult steht; vgl. zu dem dortigen Heiligtum Galieti, Boll. assoc. archeol. Rom. 1, 1911, 41. In Signia CIL I² 1503, am Berge Tifata CIL I² 1580. G. Capovilla, Eracle in Sicilia e Magna Grecia, Mailand 1925.

[3] Hercules Tiburtinus, CIL VI 342 = XIV 3552. Hallam, Hercules Victor in Tibur, JRS 21, 1931, 276 ff. Verg. Aen. 8, 276 ff. gestaltet das Ritual anscheinend nach diesem Kult, nicht nach dem der ara maxima, wenn er von Bekränzung mit Pappellaub (wegen des griechischen Mythus, daß Herakles sich damit bekränzt hatte und die Blätter auf der Unterseite von seinem Schweiß hell gefärbt waren, Serv. Aen. 8, 276) und von Tänzen der Salier erzählt. In Tibur erscheinen im 2. Jh. n. Chr. salii, die zugleich curatores fani Herculis sind (CIL XIV 3601. 3609. 3673. 3674. 3689. 4258. Eph. Epigr. IX 897), also offenbar zu Hercules gehören. Das wird in dieser Zeit ein Archaismus sein; die Erwähnungen tiburtinischer Salier in Ciceronischer Zeit (Macrob. 3, 12, 7. Serv. auct. Aen. 8, 285) lassen erkennen, daß man die Übertragung auf Hercules als sekundär ansah (Salios Herculi datos). Für Vergil war sie gegeben. Vgl. für den Herculeskult in Tibur noch CIL I² 1482.

[4] Varro b. Macrob. 3, 6, 17. Serv. auct. Aen. 3, 407. 8, 288: legitur . . . in libris antiquioribus (also Annalen) ipsius (Herculis) admonitio his verbis: mihi detecto vertice cuncti sacrificanto. Da der gleiche Ritus auch für Honos (unten § 79 a. E.) und den etruskischen Saturn gilt (Fest. exc. 119 M. Plut. q. Rom 166 e), trifft Varros Angabe, daß diese Vorschrift griechisch im Gegensatz zu echt römischer Bedeckung des Hauptes wäre, nur bedingt zu.

[5] Macrob. 1, 12, 28. Plut. qu. Rom. 278 e. Griechische Parallelen im Herakleskult So-

Viel einschneidender ist, daß in diesem Fall der staatliche Kult keineswegs das Wesentliche ist. Vielmehr weihen dort nach griechischer Sitte Private dem Hercules den Zehnten des Ertrages einer Unternehmung. Ihm bringt man propter viam, für eine glücklich vollbrachte Reise, ein Opfer (Fest. 229 M. 334 L. Plaut. Rud. 150). Zahlreich sind die Weihungen von Kaufleuten an den Gott. Typisch für das religiöse Empfinden ist die bekannte Inschrift der beiden Vertulei (CIL I², 1531 = CLE 4). Der Vater hatte in bedrängter Lage dem Gott den Zehnten seines Gewinns gelobt, und die Söhne bringen nun dem Gott diesen Zehnten als Opfermahl dar und bitten ihn um weitere Gelegenheit, das Gelübde einzulösen. Offenbar hatte der Vater nach schweren Verlusten von allem, was er wieder erwerben würde, den Zehnten angeboten; ein solcher Versuch, den Gott am eigenen Gewinn zu interessieren, begegnet in hellenistischer Zeit auch sonst in Griechenland.[1] Ähnlich bringt zu Beginn des 1. Jh. v. Chr. ein L. Munius in Reate moribus antiqueis dem Hercules Victor von seinem Geschäftsgewinn den Zehnten und bittet den Gott, daß er helfe, die Summe korrekt zu beschaffen (CIL I², 632; Degrassi, Inscr. Lat. lib. rei p. 149). Diese Praxis spiegelt sich in der erbaulichen Erzählung von M. Octavius Hersennus, der, ursprünglich Flötenbläser, seinen Beruf mit dem des Kaufmanns vertauschte und Hercules den Zehnten des Ertrages darbrachte. Als er später in einem Kampf mit Seeräubern Sieger blieb, erbaute er mit behördlicher Genehmigung dem Hercules Victor einen Tempel, weil der Gott ihm im Traum offenbart hatte, daß er ihm zum Siege verholfen hätte.[2] Die Geschichte ist zur Erklärung des Beinamens Victor erfunden, aber sie zeigt, wie ausschließlich der Gott zum Patron des kaufmännischen Gewinns geworden war. Selbst das Epitheton Victor wird auf die Hilfe bei einer Handelsfahrt gedeutet. Aus dieser Beziehung erklärt es sich, daß der Kopf des Gottes mit der Keule bereits auf den ältesten römischen Münzen erscheint (Sydenham, Coin. rom. Rep. 6. 7. 75. 81 u. s.).[3] Er ist auch der Gott des

kolowski, Lois sacrées d'Asie Mineure, Paris 1956, no. 42 A 2 (Milet.) Ch. Picard, BCH 47, 1923, 243 = Suppl. epigr. Graec. 2, 505 (Thasos).

[1] Weihung des Zehnten an Herakles, IG XII 3, 431. Sie ist in Griechenland bei allen möglichen Göttern seit alters üblich. Ebenso verfahren Kaufleute mit Serapis, Ael. Aristid. 45, 28 Keil, wozu Boulenger, Aelius Aristide (Paris 1923) 193, 4 auf delische Inschriften verweist. Winter a. 213, 2 a.O. 262 ff. sieht das Vorbild in dem karthagischen (vielmehr tyrischen) Melkart (Diod. 20, 14, 2. Iustin. 18, 7, 7). Angesichts der griechischen Parallelen und des engen sonstigen Anschlusses des Kults der ara maxima an griechische Riten ist das unwahrscheinlich.

[2] Masurius Sabinus bei Macrob. 3, 6, 11 = Serv. Auct. Aen. 8, 363 (Auf die Schreibung Herennus in unseren Drucken des Macrobius wird man sich nicht verlassen). Ein Octavius Hersennus hatte über die tiburtinischen sacra des Hercules geschrieben (Macrob. 3, 12, 7), und das Cognomen ist bei Octavii zu selten, als daß man nicht einen Familienzusammenhang annehmen müßte. Dann wird wahrscheinlich, daß der Nachfahr die Geschichte des Ahnherrn der Familie berichtet hatte. Daraus ebenso wie aus dem Epitheton Victor für Hercules folgt, daß diese Erzählung nach Tibur gehört. Dessau CIL XIV p. 367,2 vermutet, daß die Namengleichheit nur auf Konfusion des Exzerptors beruht.

[3] Mommsen, Röm. Münzwesen 184. Damit hängt wohl zusammen, daß wir in der Kaiserzeit Weihungen von Beamten der kaiserlichen Münze an Hercules finden, CIL VI 44. 298. Auch die Gewichte stehen damals unter seiner Obhut: CIL VI 336 Herculi ponderum. CIL VI 282 weihen ihm die Vicimagistri pondera auraria et argentaria viciniae. Auch eine Weihung von Aedilen in Lanuvium multatico ge-

glücklichen Fundes. Horaz spielt auf eine solche Geschichte an, die kein griechisches Vorbild hat;[1] er gibt dem Gott seine römischen Kultbeinamen (Sat. 2, 6, 10; daraus Pers. 2, 10). Der Gott hat fast die gleichen Funktionen wie Mercur, und so wird verständlich, daß er den Kultbeinamen Celer erhält (CIL I^2, 982),[2] der sonst Mercur eignet. Die Sitte, ihm für Gewinn zu danken, greift selbst auf die römische Aristokratie über;[3] Crassus hat den Zehnten seines ganzen Vermögens an der ara maxima dargebracht, gewiß eine Prahlerei (Plut. Crass. 2 vgl. Sull. 35), aber man darf nicht vergessen, daß dies eine sehr wirksame Form des ambitus war. Auch außerhalb Roms begegnet die Weihung des Zehnten an Hercules in vorchristlicher Zeit sehr oft,[4] ohne daß man mit Sicherheit feststellen könnte, auf welcher Seite die Priorität liegt. Es wird auch üblich, daß der siegreiche Feldherr an der ara maxima den Zehnten der Beute weiht; Kriegsbeute ist für antike Anschauung ebenso „Gewinn" wie ein anderer.[5] 217 errichtet ihm der Dictator M. Minucius einen Altar für die Errettung aus dem Hinterhalt, den Hannibal ihm gelegt hatte.[6] Es ist überall der persönliche Erfolg oder die Abwehr des einem einzelnen drohenden Unheils, die man dem Gotte dankt.[7] Wenn die Feldherrn sich daran beteiligen, so spricht darin die veränderte Haltung, die in dem Sieg nicht mehr den Erfolg des römischen Volkes, sondern den eigenen sieht; es ist dieselbe Bewertung des persönlichen Anteils, die in der gleichen Zeit dazu führt, daß man sich cognomina wie Africanus, Asiaticus u. a. beilegt.

Die Darbringungen an der ara maxima unterscheiden sich deutlich von dem üblichen römischen Ritual. Das Opfer muß in kürzester Frist nach der

hört in diesen Zusammenhang (CIL I^2 2442).

[1] Die Herkunft der moralisierenden Fabel, die Porphyrio dazu erzählt, ist unbekannt. Wenn Horaz magnus custos sagt, bezeichnet er den Hercules Maximus Custos so deutlich wie möglich.

[2] Die Verbindung mit Mercur auf Inschriften scheint keltisch: CIL VI 46. VIII 2498. XII 1904. Es ist ein ganz äußerliches Zusammentreffen, daß auch Hermes und Herakles auf griechischen Weihungen oft zusammen erscheinen, denn dort sind sie die Götter des Gymnasiums.

[3] Vgl. noch Plut. qu. Rom. 267 e. Dion. Hal. 1, 40, 6. Diod. 4, 21, 3. Zu Hercules als Gott des Gewinnes gehört die „leichtfertige" Version der Acca-Larentia-Legende (Mommsen, RF II 5 ff.), die im Herculestempel spielt.

[4] Die decuma bringt Hercules ein Censor aus Tibur (CIL I^2 1482), Privatleute, CIL I^2 1698. 1805. 2645. X 3596. IX 4071 a. Für die Verbreitung zeugt Plautus, der sie kurzweg pars Herculana nennen kann (Truc. 562). Plaut. Stich. 232: haec veniisse iam opus est quantum potest, ut decumam partem Herculi polluceam, cf. 386. Bacch. 665. Naev. com. frg. 27 R^3. Auch die Gabe der römischen Plebs am Albanersee (CIL I^2 2659) ist wohl so zu verstehen. In der Kaiserzeit kommt der Brauch ab; wir kennen nach Augustus kein Beispiel mehr. Tert. apol. 39, 15 schöpft aus literarischen Quellen, nicht aus eigener Kenntnis.

[5] M. Fulvius Nobilior, CIL I^2 615, L. Mummius, CIL I^2 626. Auch Aemilius Paullus gelobt Hercules vor der Schlacht bei Pydna ein Opfer (Plut. Aem. Paull. 17, 6). Vgl. Poseidonios bei Athen. 4, 153c (Fr. gr. Hist. 87, 1 Jacoby). Athen. 5, 221f. Ebenso bringt ihm noch Sulla nach dem Siege den Zehnten dar (Plut. Sull. 35, 1). Wenn Plinius (n. h. 34, 33) den Hercules der ara maxima triumphalis nennt und angibt, er hätte an den Tagen des Triumphs Triumphalkleidung getragen, so muß sich das auf die Fälle beziehen, in denen er Anteil an der Beute erhielt.

[6] CIL I^2 607. Mommsen hat angenommen, daß der Altar dem Sieg bei Gerunium galt, aber damals war Minucius magister equitum, nicht Dictator. Münzer, RE XV 1960, der daran erinnert, daß auch Fabius Maximus dem Gott seine in Tarent erbeutete Kolossalstatue stiftet.

[7] Als Unheilabwehrer ist er sogar in die Riten bei der Geburt eingedrungen (oben 95, 3).

Fälligkeit des Gelübdes erfolgen.[1] Dargebracht werden durfte alles, was eßbar war (omnia esculenta poculenta Fest. 253 M. 358 L.). Natürlich konnte nur ein Teil des Dargebrachten wirklich auf den Altar gelegt werden (pollucere Fest. a.a.O.), aber da es verboten war, etwas von dem Opfer nach Hause zu nehmen, auch dies nach griechischem Ritus,[2] ergab sich von selbst, daß jedermann beim Opferschmause willkommen war. Mit der Zeit, als sich die Höhe der decuma steigerte, erweiterte sich die Darbringung zu einem allgemeinen Volksfest. Am Abend wurden wohl die noch übrigen Reste verbrannt.

Der Herculeskult bietet ungewohnte Züge; die individuellen Anlässe der Darbringung treten in Gegensatz zu den kalendarisch festgelegten, jährlich wiederkehrenden römischen Festen. Die Beteiligung des Volkes an dem Opfermahl weicht von dem römischen Herkommen ab, nach dem Priester und Magistrat den Kultakt allein vollziehen. Dazu tritt der Glaube, in dem Gott einen persönlichen Schutzpatron zu besitzen. In all dem zeigt sich, daß die bisherigen Formen der Kultübung nicht länger genügten.

Aber noch war die römische Sakralordnung fest genug, um den neuen Kult einzufügen. Den gelegentlichen Begehungen entsprach ein jährliches Opfer am 13. August, bei dem der Stadtprätor eine Färse opferte und aus einem altertümlichen mit Pech gedichteten Holzbecher eine Weinspende darbrachte.[3] Bei dem Opfer durfte nur Hercules genannt werden, aber kein anderer Gott (Varro b. Plut. qu. Rom. 285e), ein Zeichen, daß es außerhalb des üblichen römischen Zeremoniells stand. Offenbar war es dieses Opfer, das in der Zeit des Appius Claudius an Stelle des gentilizischen Kults ge-

[1] Varro Men. frg. 413 Bchl. maiores solitos decimam Herculi vovere nec decem dies intermittere quin pollucerent et populum ἀσύμβολον cum corona laureata dimitterent cubitum. Varro kommt es nach seiner Tendenz darauf an, den Eifer zu betonen, mit dem man in der guten alten Zeit das Gelübde sofort erfüllt hat. Daß die Befristung offizielle Vorschrift war, folgt daraus nicht; in vielen Fällen war es praktisch unmöglich, die Frist einzuhalten.

[2] Varro L. L. 6, 54. Fest. 218 M. 324 L. ist die Ergänzung unsicher. Serv. auct. Aen. 8, 183: ad aram maximam aliquid servari de tauro nefas est; nam et corium illius mandunt. Das letzte ist bestenfalls ein mißverstandener Scherz. In Wirklichkeit wurden die Überreste, wohl am Abend, wenn sich ergab, was übrigblieb, verbrannt, wie Macrob. 2, 2, 4 lehrt. Griechische Parallelen zu diesem Verbot (οὐκ ἀποφορά), z.B. bei Stengel, Griech. Opferbräuche 27, 2. Das gleiche Verbot bestand bei dem Opfer propter viam (Macrob. a.a.O. Plaut. Rud. 150). Wenn Servius a.a.O. im Gegensatz dazu angibt, de hoc bove immolato Herculi carnes carius vendebantur causa religionis et inde alter redimebatur qui ex illius pretio comparatus quasi perpetuus esse videbatur, so ist das aus der Vergilstelle perpetui tergo bovis herausgesponnen. Trotzdem könnte der erste Teil seiner Angabe für die letzte Zeit der Republik zutreffen, denn Varro (a.a.O.) sagt: olim ibi (an der ara maxima) fano consumebatur omne quod profanum erat; zu seiner Zeit wurde die Bestimmung also nicht mehr eingehalten (vgl. auch Varro, Men. frg. 413 Bchl., Anm. 1).

[3] CIL I² p. 354. Fast. Ant. Diese geben das Epitheton Victor und den 13. August, die kaiserzeitlichen Invictus und den 12. Varro L. L. 6, 54: praetor urbanus quotannis ... Herculi immolat publice iuvencam. Serv. auct. Aen. 8, 278 scypho praetor in anno semel vino libabat. Nach ihm soll Hercules selber den Becher nach Italien gebracht haben. Vgl. CIL V 6952 Herculi scyphos votum posuit. Liv. 1, 7, 12. Dion. Hal. 1, 40, 3. Strab. 5, 230. Macrob. 5, 21, 11 scyphus Heraclis poculum est. Auch das stammt aus Griechenland; dort trug eine Becherart den Namen des Herakles: Athen. 11, 782 b. 500 a. Plut. Alex. 75. Offenbar hatte man die Form übernommen, und daran knüpften sich später die Legenden.

treten war, und dazu paßt, daß nicht der Konsul, sondern der praetor urbanus es darbringt. Deshalb darf man hierauf beziehen, was uns von dem Ritual der Potitier und Pinarier überliefert wird. Danach wurde ein Teil des Opfers am Morgen und ein anderer am Abend dargebracht.[1] Schwerlich verbirgt sich dahinter nur die übliche Zweiteilung des römischen Opfers, bei dem zwischen der Tötung des Tieres und der Darbringung auf dem Altar, inter caesa et porrecta, Zeit verstreicht. Man hätte das kaum als etwas Besonderes hervorgehoben. Vielmehr wird man nach Analogie des privaten Opfers an der ara maxima anzunehmen haben, daß am Abend verbrannt wurde, was von dem dargebrachten Tier noch übrig war. Seit Commodus ist das jährliche Opfer des praetor urbanus inschriftlich belegt (CIL VI 312–319. CLE 228. 868). Möglicherweise steht die persönliche Vorliebe des Commodus für den Gott mit dem Einsetzen der Inschriften im Zusammenhang. Die sicher datierbaren gehen bis in das erste Drittel des 4. Jh. hinunter.

Für das Alter des Kults zeugt eine Tonstatue des Gottes, die angeblich von Volca, dem Künstler des kapitolinischen Tempels, gefertigt war (Plin. n. h. 35, 157). Schwerlich handelt es sich um einen staatlichen Auftrag; ob sie in irgendeinem Tempel stand oder an der ara maxima, ist nicht überliefert.[2] Ein alter Tempel lag unter S. Maria in Cosmedin: ihn hat Wissowa mit der aedes Herculis Pompeiani ad circum maximum identifiziert, den Vitruv (3, 3, 5) beschreibt und Pompeius restauriert hatte (vgl. Plin. n. h. 34, 57). Davon zu scheiden ist ein Rundtempel, der aedes Aemiliana hieß, weil er von Scipio Aemilianus in seiner Censur geweiht war.[3] Auf ihn bezieht man meist die Nachricht, daß Pacuvius einen Herculestempel auf dem Forum Boarium ausgemalt hatte (Plin. n. h. 35, 19). Die spätere Überlieferung kennt zwei Tempel des Hercules in der Gegend der ara maxima,[4] und die Fasti Allifani verzeichnen zum 12. August ein Opfer Herculi invicto ad circum maximum, zum 13. Herculi invicto ad portam Trigeminam; die republikanischen Fasten von Antium, die nur diesen Tag anführen, nennen Hercules Vic(tor), die Amiterni schieben die ganze Reihe der dort verzeichneten Opfer auf den 12. August. Es wird sich bei diesem Schwanken der Zeugnisse nicht leicht entscheiden lassen, welcher von beiden Tempeln ursprünglich zur ara maxima gehörte und wieweit die Angaben auf den

[1] Serv. Aen. 8, 269 (Hercules) qualiter se coli vellet, ostendit (den Potitiern und Pinariern), scilicet ut mane et vesperi ei sacrificaretur. perfecto igitur matutino sacro cum circa solis occasum essent sacra repetenda, Potitius prior advenit, was dann als αἴτιον für die dienende Stellung der Pinarii dienen muß.

[2] Daraus, daß Tac. Ann. 12, 24 die ara maxima innerhalb des von ihm beschriebenen ältesten Pomeriums liegen läßt, folgt nur, daß man bei Ansetzung dieses Pomeriums bereits auf die Euanderlegende Rücksicht nahm, wie es gar nicht anders sein konnte.

[3] Plut. praec. rei publ. ger. 816c. Die übersehene Stelle bestätigt und präzisiert Scaligers Konjektur Fest. 242 M. 349 L.: in foro Boario ubi Aemiliana aedes est (familiana aedisset cod.) Herculis. Die Datierung auf die Censur Scipios 142 v. Chr. ergibt sich daraus, daß Plutarch L. Mummius als Kollegen Scipios nennt (F. Münzer, RE IV 1451, wo die Plutarchstelle nachzutragen ist).

[4] Macrob. 3, 6, 10 = Serv. auct. Aen. 8, 363 Romae autem Victoris Herculis aedes duo sunt, una ad portam Trigeminam, altera in Foro Boario. Anscheinend hielt Servius einen dieser Tempel für die Gründung des M. Octavius Hersennus, der aber nach Tibur gehört (Wissowa, Ges. Abh. 265). Von zwei Altären spricht Plut. qu. Rom. 278e.

von Scipio geweihten zu beziehen sind.[1] Es muß ferner bereits im 3. Jh. v. Chr. in Rom einen Tempel des Hercules gegeben haben, in dem 218 ein lectisternium und eine supplicatio stattfand (Liv. 21, 62, 9). Der Kult der ara maxima und das dazugehörige Heiligtum kann das nicht gewesen sein, da ausdrücklich berichtet wird, daß dort kein lectisternium gehalten werden durfte,[2] ebensowenig natürlich der scipionische Tempel, da er jünger war. Da die Zeremonie auf Anordnung der Decemvirn stattfand, wird man diesen Tempel mit der aedes Herculis Magni Custodis in Circo Flaminio identifizieren müssen, deren Stiftungstag am 4. Juni lag und die auf Anordnung der Sibylle erbaut war; Sulla hatte sie restauriert.[3] Der Beiname, der kein genaues griechisches Äquivalent hat, mag etwa ἀλεξίκακος wiedergeben.[4] Einen weiteren Tempel hatte M. Fulvius Nobilior nach der Einnahme von Ambracia errichtet und dorthin die Musengruppe aus dem Heiligtum von Honos und Virtus überführt. Er ließ dort auch einen steinernen Kalender mit Erläuterungen aufstellen (oben 4, 5). Beides entspricht wohl mehr den Neigungen des Stifters als den Vorstellungen, die man in Rom mit dem Wesen des Gottes verband. Auch dieser Tempel war im 1. Jh. v. Chr. von L. Marcius Philippus wiederhergestellt.[5] Das von L. Mummius nach der Zerstörung von Korinth auf dem Caelius erbaute Heiligtum (CIL

[1] Wissowa, Ges. Abh. 260 ff., ist für den Tempel auf dem Forum Boarium eingetreten, J. Bayet, Les origines d'Hercule romain, Bibl. éc. franç. de Rome 132, Paris 1926, 477 ff., hält den Kult an der Porta Trigemina für älter. Lyngby, Beiträge zur Topographie des Forum Boarium-Gebiets in Rom, Lund 1954. An der Stelle, wo das Museo di Roma stand, sind zahlreiche Vasenfragmente mit den Buchstaben H, HV, HVI gefunden (C. Pietrangeli, Bull. comm. 68, 1940, 144); sie stammen also von Weihungen Herculi, Herculi Victori, Herculi Victori Invicto. Degrassi (Doxa 2, 1949, 66 f.) hat vermutet, daß auch der Tempel C des Largo Argentino dem Gott gehörte; dort ist eine Inschrift gefunden [---]io(s) M. f. [Herc]ole [merit]o eius [----do]no [dat] (Degrassi, Inscr. Lat. lib. r. p. 119. 120). Wohin die im Tiberbett gefundene Inschrift CIL I² 2518 Ex aid[e] Hercu[lis . . .] sacrom gehört, bleibt ungewiß.

[2] Apud aram maximam observatum, ne lectisternium fiat Cornelius Balbus bei Macrob. 3, 6, 16. Serv. Aen. 8, 176. Hier ist allerdings zunächst nur von der ara die Rede, und es ist nicht sicher, daß die Vorschrift sich auch auf das zugehörige Heiligtum erstreckte, wenn es auch wahrscheinlich ist.

[3] Fast. Venus. CIL I² p. 319, Ov. Fast. 6, 209: altera pars Circi custode sub Hercule tuta est, quod deus Euboico carmine munus habet . . . Sulla probavit opus. Diesen Festtag verzeichnen auch die Menologia rustica. Die Fast. Vallenses notieren dieses Opfer durch Verwechslung zum 12. August, vgl. Mommsen, CIL I² p. 324. Wenn Ovid hier und bei dem Tempel des Fulvius Nobilior (s. Anm. 5) nur die Namen der Wiederhersteller, nicht die der Dedikanten nennt, so daß wir ohne die anderen Zeugnisse annehmen müßten, daß sie erst von Sulla und Philippus errichtet wären, so wird man diese Flüchtigkeit nicht schwer nehmen, aber sie kann davor warnen, die Genauigkeit seiner Angaben zu überschätzen. Horaz (Sat. 2. 6. 15) spielt mit Hercules maximus custos auf den Beinamen an. Ob die 188 v. Chr. von den Decemvirn in einem Herculestempel aufgestellte Statue (Liv. 38, 35, 4) hierher gehört, ist nicht festzustellen.

[4] Custos ist als Götterbeiname in Rom sehr verbreitet, weil man von ihnen die Erhaltung des bestehenden Zustandes erhofft. Später übersetzt man ἀλεξίκακος mit defensor, wie die Bilingue CIL VI 309 = IG XIV 1000 Herculi defensori Papirii Ἡρακλεῖ Ἀλεξικάκῳ Παπείριοι lehrt. Defensor ersetzt damals überhaupt custos.

[5] CIL I² 615, Ov. Fast. 6, 799 verzeichnet das Fest des Tempels zum 30. Iuni; in den Steinkalendern fehlt jede Notiz, im vorcäsarischen Kalender war pr. Kal. Quinct. der 29. Ovid erwähnt den Tempel wohl nur, um über die dem Kaiserhause verschwägerten Marcier sein Buch mit einem Kompliment für die Mutter des Augustus schließen zu können. Macrob. 1, 12, 16. Plut. qu. Rom. 278 e. Serv. auct. Aen. 1, 8. Cic. Arch. 27. Suet. Aug. 29, 5. Plin. n. h. 35, 66. Eumen. restaur. schol. 7.

I² 626) war wohl eine private Aedicula. Eine weitere vor der Porta Collina wird bei Gelegenheit von Hannibals Zug gegen Rom erwähnt (Liv. 26, 10, 3). Daneben zeugen zahlreiche kleine Kapellen von der Beliebtheit des Gottes.[1] Auch darin zeigt sich der Unterschied dieses Kults von den früheren in Rom; diese waren in der Regel an ein einziges, vom Staate beaufsichtigtes Heiligtum geknüpft; der Herakleskult verfügt über eine Fülle kleiner Heiligtümer, die private Dankbarkeit dem Gotte errichtet hatte. Die Übernahme in den offiziellen Kult war selbst an der ara maxima sekundär.

Auffällig ist, daß Hercules der einzige Gott außer Apollon ist, der in voraugusteischer Zeit das Epitheton sanctus erhält (CIL I² 632). Das Distanzgefühl, das immer in vorchristlicher Zeit in dem Wort liegt, wenn es von Personen gebraucht wird, sollte man gerade bei Hercules nicht erwarten. Von den Epitheta, die er an der ara maxima führt, ist Invictus Übersetzung von ἀνίκητος, das gerade inschriftlich vielfach belegt ist (Weinreich, AM 37, 1912, 29, 1), oder von καλλίνικος. Victor hat eine griechische Entsprechung nur in ἐπινίκιος auf Münzen von Ephesos. In beiden Worten liegt nach Ausweis der Kulttatsachen zunächst nur die siegreiche Überwindung jeder Schwierigkeit; die kriegerische Bedeutung ist bei Hercules sekundär.[2] Gerade hier, wo es sich eindeutig um die Übernahme eines griechischen Kults handelt, tut man gut, sich die Unterschiede klarzumachen. Von der Bedeutung des griechischen Herakles für die Agonistik findet sich in Rom keine Spur; dafür ist er zum Patron der Kaufleute und des Gewinns geworden.[3] Wir wissen zu wenig von dem Herakleskult in Großgriechenland, um sagen zu können, ob sich dieser Wandel schon dort vollzogen hatte oder ob er durch die gesellschaftlichen Schichten bedingt war, die zunächst den Kult in Rom trugen. Ebensowenig läßt sich vermuten, weshalb die Salier, die ja ursprünglich weder Priester waren noch einem bestimmten Gotte dienten (oben 115), in Tibur Hercules zugeordnet wurden. Anscheinend haftet an dem Begriff, den man mit dem Gott verbindet, nur die allgemeine Vorstellung des Erfolges; die genauere Art dieses Erfolges, ob kriegerisch

[1] Ein Heiligtum des Hercules Sullanus auf dem Esquilin nennt die Notitia curios. reg. V, eines des Hercules cubans in den horti Caesaris ebd. reg. XIV: dieses ist wiedergefunden CIL VI 30891 f. Huelsen-Jordan, Topogr. v. Rom 644. Platner-Ashby, Topogr. Dict. 251. Eine Privatkapelle war wohl die aedes, die einePublicia L. f. Cn. Corneli A. f. uxor mit Altar und Türen wiederherstellen ließ, CIL I² 981.

[2] Beiseite bleiben müssen die sehr zahlreichen Zeugnisse für den Kult des Hercules in Afrika, wo er der phönizische Melkart ist, in Illyrien und am Niederrhein, wo er Hercules Saxanus (CIL XIII 4623–25, 7697–7720, sonst nur V 5013. XIV 3543. B. H. Stolte, Brabantia 3, 1954, 50 ff., Resumé Fast. Archeol. 9, 1954, 419, 5829) und Magusanus (CIL XIII 8010. 8492. 8610. 8705. 8771. 8777, sonst noch VII 1090. VI 31162) heißt. Überall handelt es sich um Interpretatio Romana für einen einheimischen Gott. Vgl. Mommsen, Westdeutsche Zeitschr. Korr.Blatt 5, 1886, 51. R. Peter, Mythol. Lex. 1, 3014 ff. Toutain, Les cultes paiens dans l'empire romain I 1, 400 ff. P. Vasters, Hercules auf german. Boden, Jahrb. Univ. Münster 1922, 27 f. Arch. Anz. 35, 99.

[3] Noch weniger ist natürlich von dem Helden zu spüren, der die ἀρετή im Gegensatz zu einem Genußleben repräsentiert. Übertragung des römischen Kults durch Kaufleute ist scharf hervorgehoben von J. Bayet, Les origines d'Hercule romain, Bibl. éc. franç. de Rome 132, Paris 1926. Dagegen mit unzureichenden Gründen Toutain, Rev. et. lat. 6, 1928, 200 ff. Vgl. noch Pighi-Franchella, Hercules. Mailand 1942.

oder auf dem Gebiet des Handels, richtete sich nach der Stellung und den Wünschen seiner Verehrer. Es ist auch nicht unbezeichnend, daß die umgangssprachlich verschliffene Anrufung hercle, mehercle im Lateinischen eine Bestätigung bedeutet, während griechisches Ἡράκλεις eher ein Erstaunen ausdrückt. Der Grieche ruft den Gott bei einem ungewohnten Ereignis als Abwehrer des Übels, dem Römer ist sein Name Gewißheit des materiellen oder geistigen Besitzes.

Nicht ganz leicht ist über das Alter der Geschichten zu urteilen, die von der persönlichen Anwesenheit des Gottes in Latium erzählen. Der griechische Heros brachte von vornherein festere genealogische Beziehungen mit, als sonst göttliche Personen. So erklärt sich, daß schon gegen Ende des 3. Jh. bei den Vestinern Herclo Iovio eine Stele errichtet wird (CIL I² 394. Vetter 220). Hier wie bei den Dioskuren (oben 174, 2) bedeutet das Epitheton die Abstammung von Iuppiter-Zeus. Als die ursprünglichen Vorstellungen verblaßten, die sich mit dem Adjektiv Iovius verbanden (oben S. 56), war die Umdeutung unvermeidlich. Wenn Hercules aber Primigenius heißt,[1] so liegt darin wohl eher eine ehrende Benennung, bei der der Ton auf der ersten Hälfte des Kompositums liegt, als eine gelehrte Anspielung auf die Umstände seiner Geburt (oben 176, 1). Die Erzählung von den ihm geraubten und wiedergefundenen Rinderherden wird an vielen Orten lokalisiert. Wir wissen nicht, was die Veranlassung gewesen ist, sie auch an den Palatin zu verlegen und mit einem verschollenen Gott Cacus in Verbindung zu bringen (oben 60, 2). Sie ist schwerlich viel älter als Vergil, der sie im achten Buch ausführlich erzählt.[2] Vermutlich knüpft sie an den Altar des Iuppiter Inventor an der Porta Trigemina, also in der Nähe eines Herculesheiligtums, an. Er dankt dem Gott für die Auffindung irgendeines verlorenen oder verborgenen Gutes und wurde später auf die Auffindung der Rinder bezogen. In Tibur hat in augusteischer oder tiberianischer Zeit C. Rubellius Blandus einen Iuppiteraltar mit der Inschrift errichtet: Iovi Praestiti Hercules Victor dicavit, Blandus pr. restituit (CIL XIV 3555). Er galt also damals als Stiftung des Hercules. Die Erneuerung ist Ergebnis der altertümelnden Tendenzen der augusteischen Zeit; wie lange der Altar bereits als Gründung des Hercules galt, ist ganz ungewiß. Wer davon sprach, deutete wohl praestes falsch als eum qui aliquid praestat, was anscheinend zuerst Varro getan hat (oben 56, 4). Es besteht kein Anlaß, irgendeine dieser Geschichten über das erste Jahrhundert v. Chr. hinaufzudatieren. Für die wirkliche Verehrung des Gottes ergeben sie nichts.

75. Apollo. Die gleiche Umdeutung und Einengung wie Hercules erfährt auch Apollon in Rom. Die Aufnahme der sibyllinischen Bücher hatte nicht zu einem Kult des Gottes geführt. Sie werden im Iuppitertempel aufbewahrt. Weder die Prophetin noch der Gott, der sie einst in Kleinasien inspiriert hatte, spielen für das Bewußtsein der Römer zunächst irgendeine Rolle; erst die griechische Bildung des 1. Jh. v. Chr. stellt die Verbindung

[1] Boll. Comm. 73, 1949/50, Append. 49 (= Degrassi, Inscr. Lat. lib. r. p. 155 a). CIL VI 9645. 30909. XI 5954; vgl. II 1436.

[2] Vgl. F. Münzer, Cacus der Rinderdieb, Basler Rektoratsprogramm 1900.

her, die fortan in der Oberschicht Geltung hat, ohne doch tief in das Volk zu dringen.[1] Erst im J. 433 wurde aus Anlaß einer Epidemie dem Gotte ein Tempel gelobt und 431 geweiht.[2] Als Stiftungstag geben die Fast. Arv. den 23. September, also den Geburtstag des Augustus, an. Die übrigen erwähnen ihn nicht. Der Tempel ist wiederholt erneuert worden. Eine Inschrift (CIL I² 2675c) bezeugt die Herstellung des Mosaikfußbodens durch die Aedilen multaticod, eine Restauration durch die Censoren im J. 179 erwähnt Livius (40, 51, 6). Möglicherweise gehören beide zu der gleichen Bauperiode.[3] Der Bau ist dann im Jahre 32 v. Chr. durch C. Sosius wiederhergestellt worden, und der Gott heißt seitdem Apollo Sosianus (Plin. n. h. 36, 28. vgl. 13, 53). Ursprünglich hieß er Apollo Medicus (a.a.O.),[4] und aus der Funktion als Heilgott wird sich auch der seltsame Beiname Tortor (Suet. Aug. 70) erklären; der Gott, der die Krankheit heilt, kann sie auch senden, morbis torquere. Der Tempel war nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Asconius (p. 81 K.-Sch.) bis auf Augustus der einzige. Darin zeigt sich ein Gegensatz zu der Fülle der Herculeskapellen. Der Gott ist dauernd griechisch geblieben;[5] er führt keinen italischen oder italisch umgeformten Namen.[6] Zu seinem

[1] Im Jahre 188 v. Chr. haben die Haruspices (Liv. 43, 13, 4) und 130 während der Kämpfe gegen Aristonikus in Kleinasien die Decemvirn (Obsequ. 87. Aug. civ. d. 3, 11) ein Prodigium im Tempel des Apollo von Cumae gesühnt. Damals war der Ort längst eine römische civitas sine suffragio. Der Akt lag also innerhalb des routinemäßigen Amtsbereichs der Priester, und wir sind nicht berechtigt, daraus auf ein besonderes Verhältnis zwischen Rom und der Stadt, aus der man einst die sibyllinischen Bücher übernommen hatte, zu schließen. Der Apollotempel auf der Burg von Cumae ist keine Orakelstätte (vgl. oben 160, 1). Seit Apollo für die Römer durch die Verbindung mit Delphi zum Orakelgott schlechthin geworden war, wird auch die Beziehung der sibyllinischen Bücher zu ihm betont: Cic. har. resp. 18 = Val. Max. 1, 1, 1. Div. 1, 115. 2, 113. Tib. 2, 5, 15. Serv. auct. Aen. 3, 332 u. s.

[2] Liv. 4, 25, 3. 29, 7. Ein vorher an der Stelle dieses Tempels gelegenes Apollinare erwähnt nur Liv. 3, 63, 7 ubi nunc aedes Apollinis est, – iam tum Apollinare vocabant. Also liegt eine der üblichen Rückspiegelungen vor, wie Vergil mit dem gleichen iam tum den kapitolinischen Iuppiterkult in die Zeit Euanders projiziert (Aen. 8, 349).

[3] Collini, Bull. Comm. 68, 1940, 9 ff. v. Gerkan, RM 55, 1940, 29, 5. Arch. Anz. 56, 1941, 511. Marchetti-Longhi, RM 58, 1943, 27. Die Inschrift könnte der ersten Hälfte des 2. Jh. angehören, aber die Restauration muß dann ungewöhnlich lange Zeit beansprucht haben, da Livius die Herstellung den Censoren zuschreibt, während die Inschrift von Aedilen gesetzt ist. Es ist einfacher, anzunehmen, daß die Aedilen vor oder nach der Restauration lediglich den Fußboden mit opus tessellatum geschmückt hatten.

[4] Auf welche Zeit sich die Angabe des Porphyrios bei Macrob. 1, 17, 5 bezieht, die Vestalinnen hätten den Gott Apollo Medice, Apollo Paean angerufen, ist ungewiß. Alt sieht namentlich Paean nicht aus. Eine anscheinend in Rom gefundene Inschrift für Apollo salutaris et medicinalis CIL VI 39.

[5] Der Gott wird gelegentlich pulcher genannt (Lucil. fr. 23 Marx); das ist Übertragung des griechischen καλός, und Lucilius hebt den Abstand von römischem Denken hervor. Das Wort im Gegensatz zu dem lebendigen Sprachgebrauch als „wirkend" zu verstehen, weil Serv. Aen. 4, 149 (vgl. 7, 656) einige Vergilstellen falsch so erklärt, ist abwegig. Servius sagte wohl im gewöhnlichen Leben schon bellus, und pulcher war für ihn ein obsoletes Wort, das er mißdeutete.

[6] Unerklärt ist Fest. exc. 22 M. 119 L. Aperta idem Apollo vocabatur, quia patente cortina responsa ab eo dentur. Der Eigenname Apertius und weiterhin Etruskisch apirϑe aprte, apurte (Schulze, ZGLE 109) bieten eine Anknüpfung, aber ob hinter der Gleichsetzung mit Apollo mehr steckt als die falsche Etymologie, die Paulus vorträgt, ist nicht zu ermitteln. Er muß das Wort wohl als Masculinum auf -a verstanden haben, aber eine etruskische Bezeichnung des Apollo kann es nach Ausweis der Spiegelinschriften nicht gewesen sein.

Tempel gehören anscheinend parasiti Apollinis,[1] die zunächst bei den Opfermahlen als Gehilfen fungierten. Wir kennen die gleiche Institution aus Athen (Athen. 6, 234 f.). Da sie früh abgekommen ist, muß die Übernahme in den römischen Apollokult alt sein, wenn wir auch erst in der Kaiserzeit davon hören. Wenn Festus angibt, daß sie zu den szenischen Spielen gehörten (326 M. 419 L.), so entspricht das zwar dem Befund der kaiserzeitlichen Inschriften, kann aber nach der Bedeutung von παράσιτος nicht das Ursprüngliche gewesen sein.

Stadtrömische private Weihungen an ihn aus republikanischer Zeit gibt es anscheinend nicht; im übrigen Italien sind sie wenig häufiger.[2] Es zeigt sich, daß die amtliche Einführung eines Kults über seine Verbreitung im Volke noch nichts aussagt. Erst als man ihm im J. 212, vielleicht aus Anlaß einer Seuche,[3] Spiele als Ludi Apollinares gelobte, stieg die Popularität des Gottes. Abweichend von den Ludi Romani und Plebei unterstanden sie dem Praetor urbanus, wie der Kult der ara maxima. Man hat sie zunächst zwar jährlich, aber mit wechselnden Daten als ludi votivi gefeiert, bis 208 auf eine erneute Epidemie hin sie ständig auf den 13. Juli verlegt wurden. Die Zahl der Tage wuchs dann, wie bei all diesen Begehungen, und schließlich dehnten sie sich vom 6.–13. Juli aus.[4] Daß man sie nicht auf den Geburtstag des Tempels legte, ist auffällig, und Wissowa hat vermutet (RuK² 295, 5), daß der 13. Juli der ursprüngliche Stiftungstag des Tempels war und daß erst Sosius ihn auf den Geburtstag des Augustus verlegte. Sicherheit wäre nur zu gewinnen, wenn die politische Stellung des Sosius in den Jahren 34–32 sich erkennen ließe. Die Ausgestaltung der Spiele durch szenische Aufführungen hat im 2. Jh. für die Literaturgeschichte Bedeutung gewonnen. In die Zeit des 2. Punischen Krieges fällt auch die erste direkte Berührung der Römer

[1] Mart. 9, 28, 9. CIL VI 10118. X 3716. XIV 2113 = 2977. 2408. 2988. 3683. 4198. 4273 handelt es sich um Schauspieler und Mimen, die diesen Titel führen. Eph. epigr. 8, 369 nennt sich ein Pantomine, der den Wahlnamen Pylades trägt, patronus parasitorum Apollinis. Ein quinquennalis collegii cantorum, der den Titel führt, Bull. Comm. 1943–45, 80 = RM 58, 1943, 27. Für den Freigelassenen C. Fundilius Doctus, CIL XIV 4275, ist der Beruf nicht sicher; vielleicht war er Dichter (A. Müller, a.a.O. 348). Man wird also folgern müssen, daß sich die Schauspielerkollegien in Italien an den Apollokult angeschlossen hatten und daher seine Priestertümer bekleideten. Schon Verrius Flaccus gab widersprechende Erklärungen, was ihm Festus, a.a.O., vorrückt. A. Müller, Philol. 63, 1904, 342 ff. vergleicht die dionysischen Techniten, was für die Kaiserzeit zutreffen mag.

[2] CIL I² 37, unbekannter Herkunft, wo von einer vicesma pars Apolones die Rede ist, stammt wegen der Eigennamen der Aedilen M. Mindios und P. Condetios schwerlich aus Rom (vgl. Münzer, RE XV 1771). Unklar auch I² 481 die nach dem Brande eingeritzte Inschrift ApAplo. Sonst kennen wir Inschriften für Apollo aus Praeneste CIL I² 59 = Vetter 504, Veji 2628, Falerii 1991, CIEtr. 8030 = Vetter 260, Pisaurum CIL I² 368, aus dem Gebiet der Picener 384. 1928, und aus Campanien 399. Vetter 18. Dazu kommen literarisch bezeugte Tempel in Velitrae (Liv. 32, 1, 10), Caieta (Liv. 40, 2, 4) und Gabii (Liv. 41, 16, 6). In Sizilien (Vetter 197. 197a. CIL I² 2219) und gar auf Delos (CIL I² 2232–34. 2504) war der griechische Einfluß natürlich stärker.

[3] Liv. 25, 12, 15 (daraus Macrob. 1, 17, 25. 27) sagt, die Einsetzung wäre victoriae, non valetudinis ergo erfolgt. Es bestand also auch eine andere Tradition. Sie wird angesichts der Rolle, die Apollo in der älteren römischen Religion spielt, die zutreffende sein. Auf kriegerische Bedeutung des Gottes führt nichts. Aber es ist verständlich, daß man später alles, was im 2. Punischen Kriege geschah, victoriae ergo geschehen ließ. Möglich bleibt immerhin, daß der Historiker, gegen den Livius polemisiert, den Anlaß von 412 mit dem von 408 verwechselte.

[4] CIL I² p. 321. Liv. 25, 12, 9. Macrob. 1, 17, 27. Liv. 26, 23, 3. 27, 11, 6. 23, 5.

mit Delphi.[1] 216 ging eine Gesandtschaft, in der sich der Historiker Q. Fabius Pictor befand, nach Delphi, um den Gott zu befragen. Es ist ein Anzeichen, daß Rom sich jetzt um die griechische Welt bemüht. Die Verbindung reißt fortan nicht mehr ab. Nach der Schlacht am Metaurus sendet man dem Pythier ein kostbares Weihgeschenk (Liv. 28, 45, 12), 205 verheißt der Gott den Römern einen neuen Sieg (Liv. 29, 9, 6), und die Gesandtschaft, die nach Kleinasien geht, um die Magna Mater zu holen, läßt sich vorher in Delphi den Erfolg ihrer Mission bestätigen (Liv. 29, 11, 5). Die Haltung der Priesterschaft ist zunächst keineswegs eindeutig römerfreundlich; ein nach Kynoskephalai verfertigtes Orakel prophezeit zwar den Sieg der Römer, nennt sie aber χείρονες ἄνδρες (Plut. Pyth. or. 399 c). Flamininus bezeugt dann dem Gott erneut seine Verehrung (Plut. Tit. 12, 6) und wird von den Delphern geehrt (Syll.³ 616). Durch das ganze zweite Jahrhundert sind die Beziehungen sehr rege; nach Ausweis der Proxenieverleihungen müssen zahlreiche Römer damals Delphi aufgesucht haben.[2] Es war ein ganz anderer Gott als der Apollo Medicus, dem man hier begegnete. Auch die gleichzeitige Literatur von Naevius (frg. 36 Morel) bis zu Lucilius spricht nur von dem Propheten, besonders ausführlich Ennius (Scen. 141 V²). Damit wandelte sich die Vorstellung; der Heilgott trat hinter dem Orakel völlig in den Hintergrund.[3]

Freilich sind diese Beziehungen mehr politischer als religiöser Art. Die Oberschicht begann sich bereits von dem Glauben an Orakel und Vorzeichen zu lösen, und für die breite Masse lag eine Reise nach Delphi zu fern. So bleibt seine Wirkung auch weiterhin gering, soviel auch in der griechisch beeinflußten Literatur von ihm die Rede ist. Erst Augustus verlieh dem Gott, dem er auf dem Palatin einen neuen Tempel errichtete, in den er auch die sibyllinischen Bücher überführen ließ, neuen Glanz (unten § 110). Aber diese Schöpfung aus dynastischen Rücksichten hat seine Regierung nicht lange überdauert. Ebensowenig wie die Sonnentheologie der Spätantike, die zu dem Versuch Aurelians führt, aus dem ihm gleichgesetzten Sol einen

[1] Liv. 22, 57, 5. 23, 11, 1 ff. Plut. Fab. 18, 3. App. Hann. 116. Die Gesandtschaft der Söhne des Tarquinius Superbus und des Brutus und die Weihung eines goldenen Kraters durch Camillus aus der Beute von Veji (Liv. 5, 25, 7 ff.) gehören in das Reich der Fabel. Ganz abgesehen davon, daß Delphi im Anfang des 4. Jh. noch den Römern recht fern lag und daß die Befragung des Orakels Dublette zu der Auskunft eines Haruspex ist (W. Hoffmann, Rom u. d. griech. Welt im 4. Jh., Philol. Suppl. 27, 1, 1934, 129) – hätte es damals eine Gesandtschaft von Barbaren des Ostens nach Delphi gegeben, so würde die griechische gleichzeitige Literatur davon zu erzählen wissen. Wenn Appian (Ital. 8, 3) behauptet, die Basis wäre noch vorhanden – der goldene Krater selbst war natürlich von den Phokern geraubt – so wissen wir durch den Fund der Tempelchronik von Lindos, daß man in griechischen Tempeln schon um 100 v. Chr. selbst Weihgeschenke des Kadmos mit authentischen Inschriften vorweisen konnte. In Tibur gab es damals die Inschrift des Hercules (oben 221).

[2] Syll.³ 585. Die Delpher sind die ersten, die ein Fest der Ῥωμαῖα begehen, vielleicht schon 189 (Syll.³ 611, 7). In der Folgezeit vollendet dann Aemilius Paullus einen von Perseus begonnenen Bau (Liv. 45, 27, 6; vgl. 45, 41, 3. Polyb. 30, 10. CIL I² 622. Syll.³ 652). Am Ende des Jahrhunderts weiht der Legat Q. Minucius Apollinei Phutio ein Monument (CIL I² 693) und sein Bruder wird von den Delphern mit einer doppelsprachigen Inschrift geehrt (CIL I² 692. Syll.³ 710). Die Asylie von Delphi ist unter den ersten, die durch einen Senatsbeschluß bestätigt werden (Syll.³ 612). Die Bevorzugung ist offensichtlich, auch im Gegensatz zum ersten Jahrhundert.

[3] Die dichterische Inspiration kommt für das 2. Jh. v. Chr. noch durchweg von den Musen-Camenen, nicht von Apollo. Der Helikon und nicht der Parnaß ist für diese Zeit der Dichterberg.

Reichsgott zu machen, hat sie vermocht, den Glauben an Apollo in der westlichen Reichshälfte zu beleben.

76. Aesculapius. Vielleicht war die geringe Wirkung, die Apollo Medicus in Rom hatte, auch dadurch bedingt, daß ihm schon 140 Jahre nach seiner Aufnahme eine Konkurrenz erwuchs, deren handfestere Methoden den Römern stärkeren Eindruck machten. Wieder aus Anlaß einer Epidemie wurde im J. 293 auf Anraten der sibyllinischen Bücher Asklepios direkt aus seinem Heiligtum in Epidauros geholt.[1] Der Gott kann damals den Römern kein Fremder mehr gewesen sein,[2] denn sie nannten ihn mit dem Namen Aesculapius, der in Epidauros selbst seit Jahrhunderten nicht mehr existierte, aber sich vielleicht in Unteritalien länger gehalten hatte.[3] Der Asklepioskult treibt in der griechischen Welt im 3. Jh. eine rührige Propaganda. Unbeirrt durch die wissenschaftliche griechische Medizin verkünden die Inschriften von den Wunderheilungen, die den Gläubigen widerfahren, wenn sie sich zum Schlaf in dem Heiligtum des Gottes niederlegen.[4] Der Gott selbst erschien ihnen im Traum, begleitet von seinen Hunden und seiner heiligen Schlange, und befreite sie von ihren Krankheiten. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Gesandtschaft diesen ganzen Kultbetrieb, der in Griechenland im 3. Jh. wohl nur noch im Peloponnes möglich war, mitbrachte. Wir hören ausdrücklich von Hunden und einer Schlange, die im Heiligtum des Aesculapius gehalten wurden (Fest. exc. 110 M. 233 L.). Die Legende wußte zu berichten, daß die heilige Schlange nicht nur in Epidauros freiwillig auf das Schiff gekommen war, sondern nach ihrer Ankunft in Latium nach kurzer Rast in Antium (Ov. Met. 15, 722) sich selber den Aufenthalt auf der Tiberinsel gewählt hatte, wo man im J. 291 das Heiligtum des Gottes einweihte.[5] Zur Erinnerung an die Ankunft des Gottes zog man eine

[1] Liv. 10, 47, 7. Die Legende, wie die Schlange freiwillig den Römern auf das Schiff folgt und sich dann die Tiberinsel zum Aufenthalt wählt, Ov. Met. XV 626. Val. Max. 1, 8, 2. Aur. Vict. vir. ill. 22; vgl. noch Liv. per. XI. Plut. qu. Rom. 286 d. Plin. n. h. 29, 72. Strab. 12, 567. Arnob. 7, 44. Oros. 3, 22, 5 Lact. 2, 7, 13.

[2] Aber ein älterer Tempel des Aesculapius in Rom hat nicht existiert. Varro L. L. 7, 57 meint mit Aesculapi aedes vetus den der Tiberinsel, der ja seit Jahrhunderten stand, als er schrieb. Plin. n. h. 29, 16 ist iterumque verdorben. Daß Cass. Dio 47, 2, 3 im 3. Jh. von Ἀσκληπιεῖα in Rom. spricht, beweist nichts. Seit dem 2. Jh. n. Chr. erlebte der Kult der Heilgötter einen neuen Aufschwung.

[3] Die Inschriften republikanischer Zeit kennen nur die Formen mit Aisc. oder Aesc. (CIL I² 26–29. 440. 800. 2226). In Epidauros hat es zwar die Form Αἰσκλαπιός gegeben, aber sie war nach Ausweis der Inschriften seit dem Ende des 5. Jh. durch Ἀσκλαπιός ersetzt worden (Gnomon 7, 1931, 121, 2). Wenn die Römer im 3. Jh. nach Epidauros kamen, hörten sie nur die zweite Form. Dieser Umstand, ebenso wie die Anaptyxis, führt darauf, daß der Name des Gottes in Rom schon vertraut war, als man ihm einen offiziellen Kult widmete. Unteritalien mag dabei eine Rolle gespielt haben; Iulian (adv. Christ. p. 198, 2 Neumann) hält den Asklepioskult in Tarent anscheinend für älter als in Rom. Eine Bronzestatuette in korinthischer Schrift Αἰσχλαπιοῖ in Bologna (IG XIV 2282) ist durch den Handel verschleppt.

[4] O. Weinreich, Antike Heilungswunder, 1909. R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros, Phil. Suppl. 23, 3. 1931.

[5] CIL I² p. 305. Ov. Fast. 1, 291. Die Antiumfasten geben zum 1. Januar Aescula(pio) Co[.]o, Vediove. Degrassi (Inscr. Lat. lib. r. p. 23, 2) hat die Ergänzung Co[ns]o, für die der Raum nicht reicht, zurückgewiesen und Co[r]o(nidi) vorgeschlagen. Es ist möglich, daß die Römer in der Zeit, in der in Epidauros Isyllos die Koronis feiert, sie mit Asklepios verbanden. Aber irgendwelche Rolle im Kult hat sie sicher nicht gespielt und man darf nicht vergessen, daß auch in Griechenland Koronis nur in Titane bei Sikyon neben Asklepios Kult genießt. So bleibt die Ergänzung sehr fraglich. War es Cō[s]o?

Mauer um den östlichen Teil der Tiberinsel, der ihr das Aussehen eines stromaufwärts fahrenden Schiffes gab.[1] Der Kultbetrieb erforderte eben neben dem Tempel einen eingefriedigten Bezirk, in dem sich die Heilungsuchenden zur Inkubation niederlegen konnten.

Der Vorgang ist in mehr als einer Hinsicht bezeichnend. Man wendet sich direkt an das Heiligtum, das damals den Anspruch erhob, der Ausgangspunkt für allen Asklepioskult gewesen zu sein. Darin und in dem Bemühen um eine authentische Tempelschlange drückt sich das Bestreben nach der größtmöglichen Sicherheit aus, der Hilfe des neuen Gottes teilhaftig zu werden.[2] Man könnte von einer Modernisierung der alten Form der evocatio sprechen. Das Verfahren wiederholt sich bei der Aufnahme des Kults der Großen Mutter. Aber es zeigt sich darin auch das erstarkte politische Selbstbewußtsein einer Macht, die erwarten kann, daß ihrem Ansuchen Folge gegeben wird. Wichtiger ist etwas anderes. Wenn auch die Veranlassung ein Notstand der Gemeinde als Ganzes gewesen war, so lag es doch im Wesen des neuen Gottes, daß er in erster Linie für die Anliegen des einzelnen zugänglich war. Es setzt sich also die Linie fort, die zuerst beim Herculeskult zu beobachten war. Neben den staatlichen Kult tritt die Verehrung von helfenden Gottheiten, an die sich jeder römische Bürger mit seinen besonderen Nöten wenden konnte. Sodann aber wird hier zum ersten Male deutlich, wie stark Rom bereits an der allgemeinen religiösen Bewegung des Mittelmeergebietes teilnimmt. Von Griechenland her gesehen stellt sich die Einführung des Kultes in eine Reihe mit der im dritten Jahrhundert erfolgten Aufnahme des Asklepioskultes in Ephesos, Milet und Pergamon, wo allerdings die wissenschaftliche Medizin von Kos her wohl mehr bedeutet hat als in Epidauros.[3] Gewiß nicht die Masse des Volkes, aber die Decemvirn müssen von diesen Vorgängen beeinflußt gewesen sein, als sie gerade dieses Heilmittel empfahlen, und als Folge ihrer Anordnung fand eine Form der Kultübung Aufnahme, die es bis dahin in Rom nicht gegeben hatte. Die Traumoffenbarung, die der einzelne empfängt und die er ohne die Kontrolle der staatlichen Priesterkollegien befolgt, mußte ihm eine persönliche Beziehung zu dem Gott geben. Immerhin darf man die Unterschiede auch hier nicht übersehen. Es gab keine inschriftlichen Wunderberichte in lateinischer Sprache wie im

[1] Vgl. M. Besnier, L'île tibérine dans l'antiquité, Paris 1902, 32 ff. Platner-Ashby, Topogr. Diction. p. 2.

[2] Natürlich sind die legendären Ausschmückungen späterer Zusatz – soweit ist die Kritik von E. Schmidt, Kultübertragungen, RGVV 8, 2, Gießen 1910, 31, im Recht –, aber an der Überführung einer Schlange aus Epidauros wird man nicht zweifeln dürfen. Dargestellt ist die Szene auf einem Relief des 2. Jh. n. Chr. v. Duhn, RM 1, 1886, 167 und Taf. 9 und auf Medaillen des Antoninus Pius (P. L. Strack, Untersuchungen zur Reichsprägung des 2. Jh. III, 1937, 79 f.).

[3] W. Hoffmann, Rom und die griechische Welt, Philol. Suppl. 27, 1, 1934, 103. Der Gott dringt damals sogar bis in den Kulturkreis von Karthago, wie eine dreisprachige Inschrift auf Sardinien bezeugt (CIL I² 2226), die ein Sklave der socii salarii griechisch, lateinisch und punisch dem Aesculapius Merre gesetzt hat, weil er seine Stimme hörte und von ihm geheilt wurde. Punisch heißt der Gott Eshmun Merre. Vgl. Corp. Inscr. Semit. I 1, 143. Da die punische Inschrift die ausführlichste ist, war der Mann trotz des griechischen Namens Cleon wohl Karthager; er datiert noch nach Suffeten (der Caralitaner?); die Inschrift wird bald nach der Besetzung der Insel durch die Römer gesetzt sein. Die Wirksamkeit des Gottes, Traumerscheinung und nachfolgende Heilung, ist die des Asklepios. [Nachtr.]

Osten; als man in der Kaiserzeit dazu übergeht, sie aufzuzeichnen, sind sie griechisch (IG XIV 966f.). Es gab auch keine Propaganda; Cicero schweigt von Aesculapius und seinen Heilungen, abgesehen von einer kurzen Ablehnung in de divinatione.[1] Aber die Gaben, die in den Opferstock fielen, waren doch so reich, daß die Aedilen davon eine Reparatur bestreiten konnten, die sich über Jahre hinzog,[2] und im Tiberbett sind eine Anzahl republikanischer Weihungen gefunden, die dem Gott meritod, also für die Heilung dargebracht sind (CIL I² 26–29). Man darf nicht vergessen, daß der erste griechische Arzt erst zwei Generationen später nach Rom kam (Plin. n. h. 29, 12) und daß bei den Römern das Mißtrauen gegen die unbekannte Kunst tief eingewurzelt war, wie noch Catos bekannter Ausspruch (Plin. n. h. 29, 14) zeigt. Das erklärt den Erfolg des Aesculapius in Rom. Auch später ist er ausschließlich der Heilgott geblieben. Damals tritt neben ihn auf den Inschriften Hygia, deren Name auch lateinisch als Salus erscheint.[3] In republikanischer Zeit hat man in Rom selbst den Namen Salus gemieden.[4] Es mag in der Kaiserzeit eine Kapelle des Gottes gegeben haben, in der er mit Hygieia zusammen verehrt wurde. Der Kalender des Philocalus erwähnt einen n(atalis) Asclepi zum 11. September (CIL I² p. 329). Jetzt wird er auch zum Gott der Ärzte (CIL VI 20. X 1546), und ein Aesculapius castrorum ist der Gott des Lagerlazaretts (CIL VI 15). Die Anlässe der Weihungen sind die üblichen, wie ex viso (CIL VI 8), ex iusso (CIL VI 14) lehren. Selbst Kaiser Marcus empfängt im Traum ein Mittel gegen Blutspeien (1, 16, 20) und spricht von den „Verordnungen“ des Asklepios als von etwas ganz Geläufigem (5, 8, 1 ff.). Ausnahmen von dieser Beschränkung auf die Sphäre der leiblichen Gesundheit sind selten und unsicher.[5]

[1] Für Cicero ist Asklepios nur nach der Einteilung der griechischen Philosophie einer der Menschen, die zu Göttern geworden sind: nat. deor. 3, 45. leg. 2, 19; div. 2, 123 lehnt er die Wunderheilungen ab.

[2] CIL I² 800: . . . s. L. f. Flaccus aid. de stipe Aesculapi faciundum locavere, eidem pr. probavere. Vorausgesetzt bei der Auflösung von pr. als praitores ist eine – in Rom nicht ungewöhnliche – Gleichheit der Ämterkarriere verschiedener Männer. Opferstöcke, die zuerst im Asklepioskult in Italien auftauchen, sind später geläufig; eine Liste der erhaltenen: Huelsen, RM 22, 1907, 237, 1.

[3] Gemeinsame Tempel für Aesculapius und Hygia-Salus Vitr. 1, 2, 7. CIL VIII 2579. 2589. 2590 in Lambaesis vgl. Rev. Bibl. 1905, 93. In Rom selbst Dedikationen CIL VI 20. 30983. Vgl. noch CIL X 1547. 1571. Eine ministra Salutis in Amiternum CIL IX 4460. Eine Parallele ist der Kult der Valetudo; sie ist zuerst dargestellt auf Denaren des M' Acilius Mitte des 1. Jh. (Sydenham, Coin. Rom. Rep. 922), wo die Vorderseite den Kopf der Salus zeigt. Man empfand beide also als identisch. Vgl. ferner CIL I² 390. 391 und aus der Kaiserzeit CIL IX 3812. 3813. XI 6112. Bemerkenswert ist ein unter Obhut von Asclepius und Valetudo gestelltes Rezept CIL V 6415. Lateinische Weihungen im Osten gelten den griechischen Gottheiten. In der Kaiserzeit finden wir Römer beim Asklepios von Lebena (Inscr. Cret. I 17, 17. 18. 54. 55). Wenn Terenz die Ὑγίεια seiner griechischen Originale mit Salus wiedergibt, so folgt daraus noch nicht ein Kult in Rom. Die Salus publica p. R. (unten 234) ist davon zu trennen: sie hat mit Salus-Hygia nur den Namen gemein.

[4] Man vermied den Namen wohl in Rom, weil man Verwechselungen mit der Salus p. R. (unten § 79) vorbeugen wollte, die für römische Auffassung einen rituellen Verstoß dargestellt hätten. Daraus erklärt sich auch, daß man Hygieia zunächst als Bona Dea rezipierte (unten 228). Bei den Weihungen außerhalb Roms (unten 234) ist die Bedeutung von Salus unsicher.

[5] CIL VI 5 T. Aurelius, Aug. lib. Dioscorus Aescolapio sancto ob processus suos cum Valeria Nice coniuge et Aureliis Dioscoris . . . Vittorinae filiis. Da processus wie griechisch προκοπή Avancement, gutes Fortkommen bedeutet (vgl. CIL XIV 4316) und als Medizinerausdruck

77. Bona Dea. In diesen Zusammenhang gehört wohl auch der Kult der Bona Dea. Für seine Einführung haben wir kein Datum.[1] Ihr Name war eine unmittelbare Übersetzung des griechischen Ἀγαθὴ Θεός. Diese kennen wir als Heilgöttin, und Macrobius (1, 12, 25) erwähnt in dem (späteren) Tempel der Bona Dea Schlangen und spricht von heilenden Kräutern, die dort verabfolgt wurden. Die Tatsache ergibt sich aus der Identität von inschriftlich gesicherten Darstellungen der Bona Dea mit dem attischen Relief des 3. Jh. v. Chr., das die griechische Göttin darstellt.[2] Sie trägt ein Füllhorn in einem Arm; um den anderen windet sich eine Schlange, in der Hand hält sie eine Schale. Es ist also eine Form der Hygieia. Unerklärt bleibt, daß sie in Rom einen nächtlichen Kult erhielt, von dem die Männer ausgeschlossen waren. Man denkt an irgendeine spezielle Weisung, etwa der Sibyllinen. Wieder wird ein neuer Ritus, der zu stärkerer Beteiligung einer einzelnen Gruppe führt, in Rom aufgenommen. Bezeichnend ist die Form, die ihre Verehrung in Rom annahm. Es war ein Staatsfest und wurde deshalb im Hause eines imperiumtragenden Beamten durch dessen Gattin ausgerichtet.[3] Damit beschränkt sich die Teilnahme ganz von selbst auf einen kleinen Kreis der römischen Frauen, Matronen der regierenden Schicht, zu denen noch die vestalischen Jungfrauen treten.[4] Mindestens in den Anfängen waren es νηφάλια ἱερά, wie die Tatsache lehrt, daß man aus einem mellarium genannten Gefäß spendete und daß man dabei angeblich lac für Wein sagte. Ob die Nachricht, daß bei dem Fest eine verhüllte Amphora Wein dastand, irgendeine Gewähr hat, muß deshalb als fraglich gelten.[5] Von Weingenuß

nicht belegt ist, darf man es schwerlich auf „Fortschritte" der Heilung beziehen. Hübsch ist VI 18 Aesculapio et Hygiae ex permissu eorum negotiationis fabariae gratias agentes. Da hat ein fliegender Bohnenhändler (vgl. dazu PSI 4, 402) Erlaubnis erhalten, seinen Stand bei dem Heiligtum aufzuschlagen, und dankt den Göttern nun für den Gewinn.

[1] Einen Anhalt bietet der Name; da man nicht Salus wählte, fällt die Einführung vermutlich nach 302, wo man der Salus einen Tempel erbaute (unten S. 234). Offenbar wollte man Gleichnamigkeit der verschiedenen Gottheiten vermeiden (oben 227, 4).

[2] IG II² 4589, von Kirchner ins 4. Jh. gesetzt. Nach den Schriftformen der Photographie scheint mir das ausgeschlossen, und B. D. Meritt war so freundlich, meinen Eindruck zu bestätigen; sie gehört aller Wahrscheinlichkeit nach ins 3. Jh.; auch der Stil des Reliefs weist nach dem Urteil R. Horns in die gleiche Zeit. Die Stele ist vollständig erhalten; der Eindruck der Photographie täuscht. Dr. Hermann hatte durch Vermittlung von Kunze die Liebenswürdigkeit, das an dem Original festzustellen. Also wurde eine Göttin vom Typus der Hygieia in Athen Ἀγαθὴ Θεός schlechthin genannt. Eine Abbildung des Reliefs Greifenhagen, RM 52, 1937, Taf. 50, 2. Abb. 20. Dort eine Liste der übrigen erhaltenen Darstellungen, Taf. 50, 1 eine Parallele aus dem Neapeler Museum. Hinzu kommt eine weitere aus Ostia Not. scav. 1942, 153 fig. 1. Andere Weihreliefs, die nur Schlangen zeigen, Cumont, Mél. d'archéol. et d'hist. 49, 1932, 1 ff., dessen Folgerungen durch den Fund des Athener Reliefs modifiziert werden.

[3] Cic. Att. 1, 13, 3 cum apud Caesarem pro populo fieret Cic. har. resp. 37. legg. 2, 21. In der Nacht vom 4. zum 5. Dezember 63 fand die Feier im Hause des Konsuls Cicero statt (Plut. Cic. 19. Cass. Dio 37, 35, 4), im folgenden Jahr in dem des Prätors Cäsar, offenbar auch im Dezember, da Cicero in einem Briefe vom Januar davon berichtet; es lag wohl immer am gleichen Tage.

[4] Cic. Att. 1, 13, 3 har. resp. 37. Plut. Cic. 19. Cass. Dio 37, 35, 4. 45, 1. Cicero ad Att. a.a.O. erwähnt, daß die Vestalinnen die instauratio verlangten, die durch den Skandal um Clodius nötig geworden war. Eine Vestalin versucht auch, der Bona Dea eine aedicula zu erbauen (Cic. dom. 136, von Ovid Fast. 5, 148 mit dem Tempel am Aventin verwechselt), was die Pontifices beanstanden.

[5] Macrob. 1, 12, 25 horum omnium (für die Geschichte von der Tochter des Faunus) haec proferuntur indicia quod virgam

der Frauen selbst redet nur Iuvenal, der den seit Aristophanes geläufigen Vorwurf gegen alle Frauenfeste in seiner Weise ausführt (6, 316 ff. und daraus 9, 116); mit der Wirklichkeit seiner Zeit hat das ebensowenig zu tun wie seine sonstigen Argumente gegen die Ehe, die bekanntlich über Seneca de matrimonio auf Theophrast zurückgehen. Selbst wenn der Weinkrug bedeutet, daß man einmal der Bona Dea eine Weinspende dargebracht hatte, müßte eine Änderung des Rituals eingetreten sein. Deshalb ist wahrscheinlicher, daß die auf die angebliche Fatua Fenta oder Fauna gestellte Umformung[1] der Erzählung, wie Egnatius Mecennius seine Frau beim Weintrinken überrascht und dafür tötet (Val. Max. 6, 3, 9. Plin. n. h. 14, 89. Serv. auct. Aen. 1, 737. Tert. Apol. 6, 4), auch für diesen Einzelzug verantwortlich ist. Sicherer ist der Ausschluß der Myrte vom Kult;[2] er führt auf Keuschheitsvorschriften, die an sich selbstverständlich sind. Aus der Form der nächtlichen Feier folgt, daß es kein staatliches Heiligtum gab, wenigstens zunächst.[3] Festus gibt an, daß das Fest Damium hieß und danach Bona Dea auch Damia genannt wurde.[4] Das erste kann zutreffen; δάμιον braucht nicht mehr zu bedeuten, als daß es ein Fest war, das für das ganze Volk begangen wurde (oben 228, 3). Festus kennt auch einen Namen für die Priesterin Damiatrix; die falsche Bildung mit dem Suffix der nomina agentis

myrteam in templo haberi nefas sit ... quod vinum in templum eius non suo nomine soleat inferri, sed vas, in quo vinum inditum est, mellarium nominetur et vinum lac nuncupetur. Iuv. 2, 86 Bonam tenerae placant abdomine porcae et magno cratere Deam. Arnob. 5, 18. Lact. Inst. 1, 22, 11. An allen Stellen ist nur von einer Darbietung an die Göttin die Rede.

[1] Die Geschichte von Fenta Fatua, die bald Schwester, bald Tochter des Faunus ist, Macrob. 1, 12, 24. Lact. inst. 1, 22, 9. Tert. nat. 2, 9, 22. Serv. auct. Aen. 8, 314. Sie lehnt sich teilweise an griechische Motive an (A. Dieterich, Philol. 52, 1893, 9 = Kl. Schr. 131). Der Zusammenhang mit der Geschichte von Egnatius Mecennius wird noch deutlicher in der Version, die S. Clodius sexto de dis Graeco bei Arnob. 5, 18 gibt (quod marito nesciente seriam meri ebiberit plenam); vgl. Lact. inst. 1, 22, 11. Plut. qu. Rom. 268d. Auf dieser ätiologischen Geschichte beruht die Identifizierung der Bona Dea mit Fauna, auf die sonst nichts hinweist. Ebensowenig besteht ein Anhalt, daß irgendein Element der Erzählung schon mit der griechischen Ἀγαθὴ θεός verbunden war.

[2] Plut. qu. Rom. 268d und die S. 228, 5 angeführten Stellen.

[3] Die Späteren haben keine klare Vorstellung mehr. Macrobius (1, 12, 25) spricht nicht von dem Fest, sondern von dem Tempel am Aventin, Plutarch (qu. Rom. 268d) sagt κοσμοῦσι σηκὸν οἴκοι, meint also eine aedicula, während er Caes. 9, 4 die Feier in σκηναί, also casae frondeae (oben 131, 3) vor sich gehen läßt. Diese Stellen werden durch die klaren Angaben der gleichzeitigen Zeugen widerlegt. Es ist sehr natürlich, daß man von den tatsächlichen Vorgängen wenig wußte. Ob Prop. 4, 9, 23ff. mit dem fingierten Frauenfest in einem Hain Bona Dea meint, ist ungewiß. Ein Tempel am Aventin wird erst in augusteischer Zeit erwähnt (Fest. 278 M. 382 L. Ov. Fast. 5, 148. Macrob. a.a.O.). Da Livia ihn wiederherstellte (Ov. a.a.O.), muß er älter gewesen sein, wenn Ovid nicht irrte. Aber das Veto der Pontifices im J. 123 v. Chr. (S. 228, 4) zeigt, daß man damals noch keinen Tempel wünschte. Offenbar wollte man die Feier unter stärkster Kontrolle halten. Damit würde der Tempel frühestens in das 1. Jh. v. Chr. rücken. Vgl. noch Platner-Ashby, Topogr. Dict. 85.

[4] Fest. exc. 68 M. 178 L. Damium sacrificium quod fiebat in operto in honorem Bonae Deae ... dea quoque ipsa Damia et sacerdos eius damiatrix. Damia und Auxesia werden in Trozen verehrt (Nilsson, Griech. Feste 414). Die Kultstatuen zeigten sie kniend; sie waren also Geburtsgöttinnen, und dazu stimmt das inschriftliche Zeugnis IG XII 3, 361 Λοχ(h)αία Δαμία (Thera). In Lakonien hieß ein Fest Δαμοῖα (IG V 1, 1314), galt also einer Δαμώ, und danach möchte man Hes. Δ 186 Δάμεια· ἑορτὴ παρὰ Ταραντίνοις korrigieren; galt es der Damia, so müßte die Form Δαμίεια lauten. Der Unterschied des Kultbildes widerrät die Gleichsetzung mit Ἀγαθὴ Θεός ebenso, wie die verschiedene Funktion; zwischen einer Heilgottheit und einer Geburtsgöttin ist ein Unterschied.

hat allen Anspruch darauf, Augenblickserfindung eines altlateinischen Dichters zu sein. Denn wir hören sonst nichts von einer Priesterin der Bona Dea, und die Ausrichtung der Feier durch die Frau eines Magistrats schließt sie eigentlich aus. Schwer fällt dagegen auch ins Gewicht, daß die Vestalinnen und die Pontifices bei der Störung der Feier durch Clodius die instauratio verlangen (Cic. Att. 1, 13, 3). Gab es eine Spezialpriesterin der Göttin, so war es in erster Linie ihre Aufgabe, den Antrag zu stellen, und Cicero, der das nächtliche Zusammentreffen eines Mannes mit den Vestalinnen entrüstet hervorhebt, würde sie erwähnen.[1] Was wir von dem Kult eines Götterpaares Damia und Auxesia in Griechenland wissen, bietet keine Analogien, und man muß in Erwägung ziehen, daß Verrius Flaccus willkürlich die Identifikation vorgenommen hat, um ein griechisches Äquivalent der Bona Dea zu finden. Sonst wäre man genötigt, eine zweimalige Rezeption anzunehmen, eine frühe durch den Staat und eine spätere, volkstümliche, aber wegen CIL I² 972 noch vorchristliche, wobei ganz verschiedene Gottheiten den gleichen Namen erhielten. Das Nachtfest würde zwar leichter erklärlich, aber sonst ist es wenig wahrscheinlich.[2]

Denn Bona Dea galt auch in Rom als Heilgöttin, wie die Inschrift Bonae Deae Hygiae zeigt (CIL VI 72). Sie scheint sich später auch an den Aesculapkult auf der Tiberinsel angeschlossen zu haben; wenigstens finden wir dort Weihungen eines Mannes an sie, der ihr Bild wiederhergestellt hat (CIL VI 65–67). Eine andere am gleichen Ort gefundene Inschrift gilt Bonae Deae oclatae (CIL VI 75), also doch wohl der Göttin, die etwas mit dem Augenlicht zu tun hatte, um so mehr, als wir eine Weihung ob luminibus restitutis haben (CIL VI 68). Man muß deshalb die Frage aufwerfen, ob nicht auch das Epitheton Lucifera (CIL VI 73) den gleichen Sinn hat und der Göttin gilt, die die Sehkraft wiedergibt. Daß Bona Dea auch später wesentlich Frauengöttin blieb, zeigt nicht nur das Überwiegen von Frauen unter den ihr geltenden Inschriften,[3] sondern auch die Bestimmung in einem ihr geweihten Hain bei Spoleto, daß Männer ihn zum Zweck der Säuberung betreten dürfen;[4] sie waren also sonst ausgeschlossen. Wenn ihr unfern Sulmo die ma-

[1] Die sonstigen Berichte über das nächtliche Eindringen des Clodius in die Feier der Bona Dea geben für den Hergang des Festes nichts aus (Cic. har. resp. 8. 37. dom. 105. Att. 1, 12, 3. parad. 2, 34. Liv. per. 103. Sen. ep. 97, 2. Cass. Dio 45, 1). Belehrend ist höchstens für die Haltung der senatorischen Kreise die achselzuckende Gleichgültigkeit der meisten.

[2] Römischer Einfluß bei einer attischen Inschrift des 3. Jh. scheint ausgeschlossen; der Weihende ist ein Grieche. Dann wird es eine komplizierte Annahme, daß die Römer eine Damia übernahmen, sie in Bona Dea umtauften und damit zufällig die Bezeichnung trafen, die eine Göttin mit identischem Kultbild in Griechenland führte. Näher liegt, daß die römischen Gelehrten auch hier nach einer griechischen Entsprechung suchten und sie in Damia zu finden meinten. Anlaß könnte der Festname Damium gewesen sein.

[3] CIL I² 2186. CIL VI 53. 54. 57. 58. 61–63. 71–73. 30853. 36765. 36766. XIV 3437 (magistra Bonae Deae Sevinae). IX 684. 805 (eine magistra, Luceria). 2996. 4635. 4636 (Tuder). 5421. 6304. 6305 (Pisaurum). V 759. 761. 762 (Aquileia) Inscr. Ital. X 4, 306 (Tergeste). Sogar in der Provence finden wir ihre Verehrerinnen, CIL XII 654. 5830. Tib. 1, 6, 21.

[4] CIL XI 4767 [lu]cus Bone dee dedicatus, ut liceat per masculos remundari, ein Auszug aus der lex templi. Da die Tätigkeit keine Frauenarbeit ist, versteht man die Ausnahme. Die Inschrift Bull. Comm. 68, 1940, 177, 5 ist sicher nicht richtig ergänzt. Dort erscheint Bon[. . . neben Herkules und Silvanus, die beide ausschließlich Männerkulte sind. Bon[us Eventus]

gistri Laverneis einen Tempel errichten (CIL I² 1793), so kann er noch dem Frauenfest gedient haben. Ihre Geltung muß sich, gerade wegen des unbestimmten Namens, schon früh erweitert haben. Ein Sklave hat ihr für seine Freilassung ein Gelübde getan und stattet ihr nach Erreichung seines Zieles den Dank ab (CIL I² 972). Sklaven stellen auch in der Kaiserzeit ein beachtliches Kontingent zu ihren Verehrern.[1] Wenn einer von ihnen ex visu iussu Bonae Deae ihr Bild weiht (CIL XIV 2251), so wird man noch an Traumerscheinungen der Heilgöttin denken. Aber wenn sie in Rom castrensis font(inalis ?) heißt,[2] muß man das auf die castrum genannten Sammelstellen der Wasserleitungen beziehen; eine Verbindung mit der Heilgöttin ließe sich höchstens über die Heilkraft des Wassers finden. Auch das Beiwort nutrix (CIL VI 74) weist über den normalen Bereich einer Heilgöttin hinaus. Vollends wenn wir in Sutrium eine Bona Dea Regina triumphalis finden (CIL XI 3243), ist die Verbindung nicht mehr zu vollziehen. Der Name ist fast zu einem Appellativum geworden.[3]

Der Kult der Bona Dea war auch im übrigen Italien in der Kaiserzeit verbreitet.[4] In Ostia besaß sie einen Tempel, dessen Ruinen wieder aufgefunden sind und der irgendwann einmal durch private Munifizenz wiederhergestellt ist.[5] Ministrae der Bona Dea treffen wir in Aquileia (CIL V 762) bei Tuder (CIL XI 4635) und sogar in Arelate (CIL XII 654). Wieweit in Norditalien die umbrische „Gute Mutter" (oben S. 60) eingewirkt hat, fragen wir vergebens. Immerhin verdient Hervorhebung, daß Inschriften für Bona Dea in Umbrien häufiger sind als sonst in Italien.

78. Sol und Luna. In dieser Zeit sind auch Tempel für Sol und Luna zuerst bezeugt. Alte Feste für beide fehlen im Kalender. Der Kult von Sol indiges ist trotzdem alt. Die Opfer für ihn am 8. oder 9. August und am 11. Dezember gehen schon deshalb in frühe Zeit zurück, weil sie keine Beziehung zum astronomischen Sonnenlauf haben, sondern auf die Arbeit des Landmannes gehen (oben S. 73). Die Antiumfasten verzeichnen zwar das Agonium im Dezember, aber nicht die Tempelfeier im August; nach den

würde neben den beiden am besten passen, aber auch anderes ist denkbar.

[1] CIL VI 55. 56. 64. 68. 70. 74. 75. 30854. 30855. XIV 2251.

[2] CIL VI 30854 Bona (sic) Diae castresi s., wonach VI 70 Bonae Diae castr. font. zu deuten ist. Vgl. Hirschfeld, D. kais. Verwaltungsbeamten² 229, 3, der aber unrichtig die Nymphäen hereinzieht.

[3] Die Weihung stammt von einem Rupilius, und da die Familie das Cognomen Rex trägt, hat man Regina darauf beziehen wollen. Aber triumphalis heißt Bona Dea auch Eph. Epigr. 8, 183 (Alba Fucens). Zum reinen Epitheton ist der Name CIL VI 76 geworden, Bonae deae Veneri Cnidiae. Zu welchem Kult ein Knabe gehört, der ἱερεὺς Βοναδίης war (IG XIV 1449, 3. Jh. n. Chr.), ist unbekannt.

[4] Ein sacellum bei Bovillae, in dessen Nähe Clodius erschlagen wurde, Cic. Mil. 86. Ascon. 27 K.-S. Von der Wiederherstellung eines Tempels berichten CIL XIV 4001 (an der Via Nomentana). 4057 (Fidenae). 3530 = Inscr. Ital. IV 1, 611, eine ara für Bona Dea aus Tibur, Inscr. Ital. IV 1, 73; ein collegium cultorum Bonae Deae Caelestis in Venafrum CIL X 4849 ist wegen des Epithetons wohl auf eine nichtitalische Göttin zu beziehen, vgl. noch CIL X 1548. 1549 (Puteoli). 4615. Unsicher ist auch die Herkunft des Kults einer Heilgöttin Bona Dea in Gallien, Gallia 2 (in Wirklichkeit 3), 1944, 176, 20.

[5] G. Calza, Not Scav. 1942, 152 ff., dort 163 die Inschrift M. Maecilius M. f. . . . aedem Bonae Deae ex sua [pecunia reficiendam] curavit idemque pro[bavit.]. Ob der vicus Bonadiensium CIL XIV suppl. 4228 nach Ostia oder nach Rom gehört, ist nicht sicher.

kaiserzeitlichen Fasten galt sie einem auf dem Quirinal liegenden Tempel, dessen Alter unbestimmbar ist.[1] Luna besaß einen Tempel auf dem Aventin, der zuerst 182 v. Chr. erwähnt wird; ein anderer lag auf dem Palatin und wurde nachts erleuchtet; die Zeit seiner Erbauung ist unbekannt.[2] Solange die Bedeutung von Iuno Covella (oben 43) und Diana (oben 170) noch im Bewußtsein lebendig war, war für einen besonderen Lunakult kein Raum. Ebensowenig läßt sich ein Opfer am 24. August in Graecostasi (Fast. Pinc.) zeitlich bestimmen. Auch seine Lage ist unerklärt; der Tag liegt ungefähr in der Mitte zwischen Vollmond und Neumond, aber es ist unwahrscheinlich, daß man dem abnehmenden geopfert hat. Bronzemünzen des ausgehenden dritten Jahrhunderts, die in Unteritalien geprägt sind, zeigen zum erstenmal das mit Strahlen umgebene Haupt des Sonnengottes und auf der Rückseite einen von zwei Sternen umgebenen Halbmond (Sydenham, Coin. Rom. rep. 96), aber erst gegen das Ende des zweiten tauchen Sol auf einem Viergespann (Sydenham a.a.O. 543) und Luna auf einer Biga (Sydenham 557) auf.[3] Die Darstellung ist griechischen Vorbildern entlehnt. Auch die auf einem Maultier reitende Selene wird von Verrius Flaccus erwähnt und bereits mit einer astronomischen Allegorie gedeutet (Fest. 149 M. 267 L.).[4] Ein Kultbild wird durch die Münzen noch nicht gesichert. In der Kaiserzeit hat man unter dem Einfluß der bildlichen Darstellungen zuerst Sol und dann auch Luna mit den Wettrennen des Circus in Verbindung gebracht.[5] Unser erster Zeuge ist Tertullian. Besondere Spiele

[1] Sol indiges hat einen Tempel auf dem Quirinal, dessen Feier am 8. oder 9. August lag. Fast. Allif. z. 9. August Soli indigeti in colle Quirinali (Fast. Vall. zum 8.). CIL I² p. 324. Quint. 1, 17, 12 in pulvinari Solis iuxta aedem Quirini VESPERUG (legitur) quod Vesperuginem accipimus. Die Verwendung von pulvinar für templum entspricht dem Sprachgebrauch dieser Zeit (unten 244, 3); es folgt daraus also kein griechischer Ursprung, oder gar ein lectisternium für Sol. Aber die von Quintilian erwähnte Inschrift für den Abendstern muß allerdings jung sein, da er in Rom keinen Kult genießt. Nur ist unsicher, ob sie mit der Errichtung des Tempels gleichzeitig war. Die Einführung des Kultes durch Titus Tatius (Varro, L. L. 5, 74. Dion. Hal. 2, 50, 3. Aug. c. d. 4, 23) ist Erfindung Varros wie die übrigen „sabinischen" Kulte der Stelle. Welcher Sol-Tempel auf Münzen des Triumvirn Antonius dargestellt ist (Sydenham a.a.O. 1168. Mommsen, Münzwesen 653), ist unbekannt.

[2] Der Lunatempel auf dem Aventin Liv. 40, 2, 2 aus Anlaß eines Wirbelsturms, der ihn beschädigt. Ov. Fast. 3, 883. CIL I² p. 314 (Fast. Praen. Caer.). Vitruv. 5, 5, 8. Oros. 5, 12, 8. Aurel. Vict. v. ill. 65 aus Livius, App. b. c. 1, 78. Er wurde beim neronischen Brande zerstört, Tac. Ann. 15, 41. Der Tempel auf dem Palatin Varro, L. L. 5, 68 (Luna) dicta Noctiluca in Palatio; nam ibi noctu lucet templum. Der Kompositionstypus, der griechisches νυκτιφαής wiedergibt, kann nicht alt sein; bei den Dichtern erscheint das Beiwort öfter (Laev. frg. 26 Morel. Hor. c. 4, 6, 38), ohne daß eine Beziehung auf den Tempel in Rom vorliegt.

[3] Vgl. O. Bernhard, Der Sonnengott auf griechischen und römischen Münzen, Schweizer numismat. Rundschau 25, 1933, 245 ff.

[4] Allegorische Deutung des Sonnenlaufs scheint es auch in den pränestinischen Fasten gegeben zu haben. Wenigstens möchte man das nicht eingereihte Fragment CIL I² p. 239 ergänzen quo]d Solis cu[rsum. Damit wird es unwahrscheinlich, daß ein zweites Fragment (a.a.O.), wo nur [so]lis et lun[ae] zu lesen ist, mit Wissowa (RuK² 316, 3) auf die sonst erst im 4. Jh. bezeugte Kultgemeinschaft von Sol und Luna am Cirkus zu beziehen ist. Die Stelle kann auch zu einer Erklärung gehört haben. Die Erwähnung des Mars dahinter paßt zu der Lage des Festes am 28. August nicht. Das Tempelfest des Mars Ultor lag davor am 1. August.

[5] Tert. spect. 8, 1 circus Soli principaliter consecratur. Cuius aedes medio spatio et effigies de fastigio aedis emicat, quod non putaverunt sub tecto consecrandum, quem in aperto habent. Darf man Tertullian beim Wort nehmen, so gab es in dem Tem-

für Sol und Luna in Verbindung mit dem Stiftungstag des Tempels am 28. August sind erst für das vierte Jahrhundert bezeugt. Da die sonstigen Zeugen den Tempel am Circus Sol allein geben, wird die Verbindung verhältnismäßig spät sein. Auch der Tempel im Circus dankte seine Errichtung wohl erst der Ausdeutung der geläufigen Darstellungen des Sonnengottes auf seinem Wagen. Es zeigt sich darin, wie die übernommenen Kultbilder die Einbildungskraft beeinflussen und die Funktion eines Gottes verändern können. Daß Sol mit den Circusspielen zunächst nichts zu tun hatte, lehrt sein Fehlen in der Pompa circensis (unten S. 249). Nero hatte eine Kolossalstatue des Merkur zu einem Porträt für sich umschaffen lassen; unter Vespasian wurde daraus eine Kultstatue des Sol (Plin. n. h. 34, 45), woraus folgt, daß Nero sich bereits als Sonnengott hatte darstellen lassen. Hadrian plante, eine Statue der Luna in entsprechender Größe danebenstellen zu lassen (Hist. Aug. v. Hadr. 19, 13. Herodian. 1, 15, 9). Vermutlich wirken hier bereits orientalische Vorstellungen ein. Sie stehen auch hinter den Weihungen an Sol, die seit dem dritten Jahrhundert n. Chr. zahlreich werden. In der gleichen Zeit haben wir auch Weihungen an Sol und Luna zusammen.[1]

In die republikanische Zeit reichen wahrscheinlich nur der Soltempel auf dem Quirinal und der der Luna auf dem Aventin, in der Nähe der dort gelegenen Hauptheiligtümer der Iuno und Diana, hinauf. Dazu tritt der von Varro erwähnte Lunatempel auf dem Palatin. Republikanische Weihungen an einen der beiden Götter gibt es nicht. Ebensowenig lassen sich Beziehungen zu griechischen Kulten, etwa dem auf Rhodos, oder zu der philosophischen Geltung der Gestirne nachweisen. So unmittelbar einleuchtend ihre Göttlichkeit für den antiken Menschen ist, es fehlt ihnen an der unmittelbaren Beziehung zu den Ereignissen des menschlichen Lebens; selbst soweit sie einst vorhanden war, war sie im Laufe der Zeit verlorengegangen.[2] So ist der offizielle Kult niemals volkstümlich geworden, bis er unter veränderten geistigen Voraussetzungen in der Spätantike zum Ausdruck des Monotheismus wird.

79. Der Kult von Wertbegriffen. In Hercules, Apollo, Aesculapius und Bona Dea werden festumrissene Götterpersönlichkeiten aus Griechenland

pel kein Kultbild. Tac. Ann. 15, 74 vetus aedes apud circum; als ein gemeinsamer Tempel für Sol und Luna wird er erst im 4. Jh. erwähnt von Philocalus und in der Notitia reg. XI. Vgl. Lyd. mens. 1, 12. Cassiod. var. 3, 51, 6. Anthol. Lat. 197, 17 Riese. Platner-Ashby, Top. Dict. 491.

[1] Sol-Luna CIL VI 706. 755. 31032. 31033 (diese noch aus dem ersten Jahrhundert) VIII 14688. 14689 u. s. Über den Sol-Kult der späteren Zeit s. u. § 131.

[2] Die Frage nach der Bedeutung des Sonnenkults ist in der Forschung dadurch verwirrt worden, daß Theorien den tatsächlichen Befund beiseite zu schieben suchten. Wissowa hat sich gegen die Anerkennung des Alters des Sol Indiges gewehrt, weil seine Auffassung der Di indigetes an ihm scheitert. So entbehrt der Abschnitt über Sol und Luna, RuK² 315 ff., der Klarheit, die sonst seine Darstellung auszeichnet. C. Koch, Die Gestirnverehrung im alten Italien, Frankfurt 1933, polemisiert mit Recht gegen seine Auffassung, die durch den Fund der Ostiafasten unhaltbar geworden war. Aber seine positiven Aufstellungen kommen von einem Symbolisieren aller möglichen, den verschiedensten Zeiten angehörigen Traditionen nicht los, das Abstraktionen an Stelle der lebendigen Beziehungen zwischen den Menschen und ihren Göttern setzt. Daß er sich über die für seinen „kosmischen“ Sonnenkult abnorme Lage der beiden Opfer für Sol indiges überhaupt keine Gedanken gemacht hat, ist dafür bezeichnend.

übernommen, die zwar mancherlei Wandlungen erleiden, aber doch den Zusammenhang mit den Urbildern wahren. Bei den fälschlich als Begriffspersonifikationen bezeichneten Gottheiten mischen sich griechische und römische Elemente in höherem Maße. Seit dem 5. Jh. v. Chr. konnte in Griechenland jede Qualität der Dinge, deren Wirkung man lebendig empfand, gelegentlich zu einer göttlichen Person werden. Die Dichtung Pindars und der Tragiker liefert dafür reichliche Beispiele. Meist handelt es sich um Augenblicksschöpfungen, die im Kult keine Spuren hinterließen; darüber darf die genealogische Verknüpfung, in der sie in der Poesie erscheinen, nicht täuschen. Es drückt sich darin aus, daß das Göttliche sich von den traditionellen Personen zu lösen beginnt; es wird zu einem Prädikat jeder Wirkung, die durch den Willen des Menschen nicht zu beeinflussen ist. Name und Gestalt verlieren ihre Wichtigkeit. Zuweilen streift das Ergebnis bereits hart an das, was wir Allegorie nennen würden, wie bei Kephisodots Statue der Eirene mit dem Plutosknaben. Aber es konnte sich ein solcher Begriff auch einmal zu einer Kultpersönlichkeit verdichten, wie es bei Ὁμόνοια nachweislich geschehen ist. Die ständigen Kämpfe innerhalb der griechischen Stadtstaaten brachten die Segnungen der Eintracht besonders deutlich zum Bewußtsein.

In Rom war von einem anderen Ausgangspunkt der Boden für diesen Typ bereitet. Wenn man das Gedeihen der Saat, die Salus Semonia (oben 51, 2) verehrte, so lag es nicht ferne, Salus auch losgelöst von dieser Verbindung einen Kult zu weihen. Wir kennen eine Ara Salutus in Praeneste (CIL I² 62) und eine Weihung Salutei sacrum in Pompeji (CIL I² 1626). In Pisaurum gehört ihr ein Cippus (CIL I² 373). Auch eine der Schalen trägt ihren Namen (CIL I² 450). Die Deutung des Worts ist hier nicht ganz sicher, obwohl die allgemeinere als Gedeihen wahrscheinlicher ist als die spezielle 'Heilung'. Diesen italischen Belegen entspricht ein Kult im republikanischen Rom, der von dem behandelten der Salus-Hygia schon zeitlich getrennt ist. Ihr Tempel auf dem Quirinal war am 5. August 302 von dem Diktator C. Iunius Bubulcus geweiht in Erfüllung eines Gelübdes in den Samnitenkriegen.[1] Man wird also annehmen dürfen, daß sie der Salus galt, die die Erhaltung der res publica Romanorum war, nicht der Heilgöttin, wie auch jede Verbindung mit Aesculapius fehlt. Aber kein präzisierendes Beiwort klärt uns über ihre Bedeutung auf; die Verbindung Salus publica findet sich erst in der Kaiserzeit, wo sie mit der Salus des Kaisers zusammen ein Bestandteil der Loyalitätsreligion wird.

Deutlicher ist das Zusammenfließen altrömischer und griechischer Vorstellungen bei Victoria, die ja zunächst sprachlich kein nomen actionis zu vincere ist, sondern ein Adjektivum zu victor, also anfangs die Kraft des

[1] CIL I² p. 324. Fast. Ant. Cic. Att. 4, 1, 4. Sest. 131. Die Stiftung bei Liv. 9, 43, 25. 10, 1, 9. In dem Tempel befanden sich die Gemälde des C. Fabius Pictor Val. Max. 8, 14, 6. Plin. n. h. 35, 19. Nach Plinius, a.a.O., verbrannte er unter Claudius. Prodigien in ihm werden besonders oft erwähnt, weil sie natürlich besonders unheilvoll waren: Oros. 4, 4, 1. Liv. 28, 11, 4. Obsequ. 12 (71) 43 (103). D. Iunius Silanus prägt vielleicht zur Erinnerung an die Weihung seines Gentilen Salus auf seine Münzen (Sydenham, Coins Rom. Rep. 645, vgl. Mommsen, Münzwesen 581 Nr. 210, 1).

Siegers, sei es des Gottes, der den Sieg verleiht, sei es eines Menschen, bedeutet haben muß.[1] Als sie im Zusammenhang mit den Tempelgründungen um die Jahrhundertwende 294 durch den Konsul L. Postumius einen Tempel auf dem Palatin erhielt,[2] war es unvermeidlich, daß sich ihre Gestalt nach dem Vorbilde der griechischen Nike formte. Ein Prätor hat ihr dort auf Weisung des Senats eine Weihung dargebracht (CIL I² 805), aber sie fand auch bei den kriegerischen Marsern Verehrung (CIL I² 387. 388). Ein Jahrhundert später errichtete Cato 193 an der gleichen Stelle für seine Erfolge in Spanien ein Heiligtum der Victoria Virgo,[3] und in den letzten beiden Jahrhunderten der Republik hat der Ehrgeiz der Nobilität ihr als der Urheberin der eigenen Erfolge gehuldigt. Die Victoria Sullana erhält besondere Spiele, was dann durch ludi Victoriae Caesaris fortgesetzt wird.[4] Die Beziehung auf den Sieg eines einzelnen Mannes setzt sich an die Stelle der Victoria populi Romani und bereitet die kaiserzeitliche Entwicklung vor. Der von Augustus errichtete Altar der Victoria in der Senatskurie sollte schließlich zum Symbol des Heidentums schlechthin werden.

Im J. 296 gelobte Appius Claudius Caecus im Kampf gegen Etrusker und Samniter der Bellona einen Tempel, der bald darauf zwischen Marsfeld und Circus Flaminius erbaut wurde.[5] Die Göttin ist in ihrer Wildheit mit Schlangen in den Haaren auf der etwas jüngeren Schale dargestellt (CIL I² 441). Der Typ entspricht der griechischen Medusa.[6] Der Stiftungstag lag am 3. Juni. In der Nähe stand die Säule, von der Fetialen in späterer Zeit die Lanze zur Kriegserklärung schleuderten. Der Tempel wurde viel für Senatssitzungen benutzt, die aus staatsrechtlichen Gründen außerhalb des Pomeriums stattfinden mußten,[7] aber für den Kult hat die Göttin nicht viel bedeutet. Sie ist dann völlig durch die Mā von Komana, die den gleichen Namen führt, verdunkelt worden.[8]

Kriegerischen Charakter hatte auch der Kult des Honos, dem Q. Fabius Maximus im J. 233 einen Tempel im Kampf mit den Ligurern gelobt hatte. Nach der Schlacht bei Clastidium und der Eroberung von Syrakus wollte ihn M. Claudius Marcellus zu einem Tempel von Honos und Virtus erweitern, stieß aber auf Bedenken des Pontifikalkollegiums (oben 200). Er

[1] Kretschmer, Glotta 13, 1924, 105.

[2] Er war aus Strafgeldern in der Ädilität des Postumius begonnen (Liv. 10, 33, 9). Bei der Gewohnheit römischer Beamter, derartige Summen zu sakralen Zwecken zu verwenden, darf man daraus keine Schlüsse für den Anlaß ziehen. Er lag auf dem Palatin (Liv. 29, 14, 14), dessen Hang danach clivus Victoriae hieß (Fest. 262 M. 369 L.).

[3] Liv. 35, 9, 6 nennt sie eine aedicula, also eine Kapelle, was nicht ausschließt, daß sie unter Staatsaufsicht stand. Die Fasten verzeichnen zum 1. August den Stiftungstag beider Tempel (Fast. Ant. Victor(iis) II, Fast. Praen. Victoriae, Victoriae Virgini in Palatio, Not. Scav. 1897, 421), was ausgeschlossen wäre, wenn es sich bei dem catonischen Tempel um eine Privatgründung gehandelt hätte.

[4] CIL I² p. 333, Vellei. 2, 27 und p. 322. In der Kaiserzeit sind dann Spiele und Weihungen für die Victoria des Kaisers ganz üblich.

[5] CIL XI 1827 = CIL I² p. 192 Elog. X 10; Inscr. Ital. XIII 3, 79. Liv. 10, 19, 7. Ov. Fast. 6, 199. CIL I² p. 319. Plin. n. h. 35, 12 macht irrtümlich den Konsul von 495 v. Chr. zum Stifter des Tempels.

[6] Die Zweifel von Huelsen (zum CIL) und von Ch. Picard, Mel. de l'école franç. de Rome 30, 1910, 113, ob Bellona dargestellt ist, sind kaum berechtigt.

[7] Z. B. das S. C. de Bacchanalibus, vgl. noch Fest. 347 M. 435 L., mehr bei Mommsen, StR III 930, 5.

[8] Ihr gelten die Inschriften für Virtus Bellona CIL V 6307. XIII 7281 u. s.

fügte dann einen selbständigen Tempel der Virtus hinzu, der aus der Beute von Syrakus mit besonders wertvollen Kunstwerken geschmückt wurde.[1] Einen weiteren Tempel errichtete Marius den beiden von der Beute im Kampf gegen die Cimbern und Teutonen.[2] In der ersten Region gab es einen vicus Honoris et Virtutis (CIL VI 449. 975). Noch ein Legatus Augusti pro praetore unter Commodus setzt den beiden eine Inschrift (CIL III Suppl. 10285). Wie man die Gottheiten auffaßte, zeigen die Münzen des Fufius Calenus und Mucius Cordus (Sydenham, Coins Rom. Rep. 797). Auf ihnen erscheint Virtus mit einem Helm, Honos mit einem Lorbeerkranz; es ist also die im Kampf durch Virtus erworbene Ehre zu verstehen. Die militärische Bedeutung wird bestätigt durch kaiserzeitliche Weihungen Honori Aquilae Legionis (CIL XIII 6679. 6708. 6752. 6762) und Virtuti aquilae sanct(ae) signisque leg(ionis) (CIL III 7591). Von dem Tempel von Honos und Virtus ging die Transvectio equitum am 15. Juli aus. Die Antiumfasten verzeichnen ein Opfer Hono[ri] zum 17. Juli. Dagegen gibt der Kalender des Philocalus den 29. Mai (CIL I² p. 319) an. Da Augustus den Tag verlegt hatte (Cass. Dio 54, 18), wird man den Unterschied darauf beziehen müssen.[3] Einen Tempel des Honos allein gab es vor der Porta Collina; dort war einmal ein Bronzetäfelchen mit der Inschrift Honori gefunden worden (Cic. legg. 2, 58), worauf man den Tempel erbaute. Anscheinend hatte Honos hier eine weitere Bedeutung. Wenigstens ist in der Nähe die Weihung eines Freigelassenen gefunden worden (CIL I² 31). Sie ist mereto gesetzt, also hatte ihm Honos einen Wunsch erfüllt, vielleicht eben die Freilassung, die ihm die Ehre eintrug, römischer Bürger zu sein. Auch wenn die Arvalen unter Nero wegen der Entdeckung der pisonischen Verschwörung dem Honos eine Kuh opfern (CIL VI 2044 Ic d 5), kann die Beziehung nicht kriegerisch gewesen sein.[4] Sonst hören wir nur, daß man dem Gott mit unbedecktem Haupt opfern mußte; der Grund wird darin zu suchen sein, daß er selber unbedeckten Hauptes mit dem Lorbeerkranz dargestellt wird.[5] Die Beziehung auf den Graecus ritus versagt bei

[1] Cic. nat. deor. 2, 61. Liv. 27, 25, 7. 29, 11, 13. Val. Max. 1, 1, 8. Plut. Marc. 28. Plut. Rom. fort. 318d gibt an, erst Scipio Aemilianus hätte dem Honos einen Tempel errichtet, ein offenbares Versehen, da er den Tempel des Marcellus dahinter als später erbaut nennt. Er datiert daselbst auch den Tempel der Mens (unten 239) in die Zeit der Cimbernkriege.

[2] CIL I² p. 195 Elog. XVIII = Inscr. Ital. XIII 3, 83. Er war von einem C. Mucius erbaut, Vitr. 3, 2, 5. 7 praef. 17.

[3] Möglich bleibt, daß die Notiz der Antiumfasten, die Honos allein nennt, auf den Tempel vor der Porta Collina geht. Die Lage des Tempels von Honos und Virtus ist danach bestimmt, daß als Ausgangspunkt der Transvectio equitum bald der Tempel des Mars vor der Porta Capena (Dion. Hal. 6, 13, 4), bald der von Honos und Virtus (Aur. Vict. vir. ill. 32, 3) genannt wird. Mommsen (CIL I² p. 319) hat deshalb vermutet, daß vor Augustus das Opfer an Honos und Virtus am 15. Juli stattfand, zu dem Philocalus notiert: Equitum Ro(manorum) probatio. Die Antiumfasten bestätigen diese Vermutung nur teilweise. Zur Transvectio equitum Mommsen, StR 3, 493. Vgl. noch Weinstock, Stud. Mat. Stor. Rel. 13, 1937, 10 ff.

[4] Ein decurio, der Honos und Virtus Altäre errichtet (CIL XI 2910/11), meint seine Tüchtigkeit, die ihm die Ehre des Amts verschafft hat, ebenso wohl ein Mann in Ostia, der Spiele für sie veranstaltet und zwei silberne Statuen weiht, Not. Scav. 1939, 361.

[5] Plut. Qu. Rom. 266 F. Honos erscheint auf Münzen von Galba bis Marcus, Honos und Virtus auf denen des Galba, Vitellius und Vespasian. Honos ist immer als Jüngling mit Speer und Füllhorn dargestellt, aber barhäuptig im Gegensatz zu Virtus, die Helm und Schwert, dazu die Soldatenstiefel trägt. Mattingly, Coins of the Roman Empire in the British Museum I 357. 375. II 114 Pl. 20, 2. 185 Pl. 32, 8.

der Gestalt, für die wir kein griechisches Äquivalent kennen, ebenso wie bei Saturnus (oben 214, 4).

Auch Fides erhielt im 3. Jh. ein Heiligtum auf dem Kapitol. A. Atilius Calatinus hatte es um 250 erbaut,[1] und M. Aemilius Scaurus, wohl eher der Zeitgenosse Ciceros als sein berühmter Vater, hatte es restauriert.[2] Wir erfahren, daß ihr der Priester einmal im Jahr, doch wohl am 1. Oktober,[3] mit verhüllten Händen ein Opfer brachte, wobei er sich in einem bedachten Wagen zum Tempel begab.[4] Der Ritus, den A. Dieterich erläutert hat,[5] bezweckt, das Heilige vor dem Kontakt menschlicher Berührung zu schützen. Worauf seine Anwendung gerade im Kulte der Fides zurückgeht, ist nicht sicher. Die Geste ist nach ihrem Ursprung orientalisch, aber schon im Hellenismus von den Griechen aufgenommen. Plautus (Amph. 256) läßt eine Gesandtschaft manibus velatis um Frieden bitten, als äußerstes Zeichen der Demut und Ehrerbietung. Auf den Sinn, den man mit Fides verband, weist eine Münze der Lokrer, auf der Πίστις die Roma bekränzt.[6] Es scheint also, als ob diese Fides die Fides des römischen Volkes ist, der sich die unterworfenen Völker überliefern.[7] Der eben damals aufkommende Gegensatz zwischen der römischen und der Fides Punica mag dabei mitgewirkt haben.

Unmittelbar greifbar ist der griechische Einfluß bei dem Tempel der Concordia, der von Camillus zur Feier der Beendigung des Ständekampfs 367 errichtet sein sollte (Plut. Cam. 42. Ov. Fast. 1, 637). An der gleichen Stelle hat L. Opimius nach der gracchischen Revolution einen Concordiatempel erbaut[8] Ein anderer lag auf dem Kapitol und war von L. Manlius 216 am

[1] Die genaue Zeit ist nicht zu bestimmen. Atilius war 258 und 254 Konsul, 247 Censor.

[2] Der offizielle Name war aedes Fidei populi Romani in Capitolio, CIL X 769. Cic. nat. deor. 2, 61 ut Fides, ut Mens, quas in Capitolio dedicatas videmus proxime a M. Aemilio Scauro, – ante autem ab Atilio Calatino erat Fides consecrata. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Cicero von einem drei Jahre vor seiner Geburt erfolgten Ereignis proxime gesagt hätte; vermutlich ist also der Sohn des Princeps senatus gemeint. Dazu paßt, daß Fides in der Mitte des 1. Jh. zuerst auf Münzen erscheint (Sydenham, Coins Rom. rep. 954).

[3] An diesem Tag lag der Stiftungstag des Tempels, Fast. Ant. CIL I² p. 330. Cumont, Mem. Pont. Accad. Arch. 1932, 93 ff.

[4] Liv. 1, 21, 4 Ad id sacrarium (der Fides) flamines bigis curru arcuato vehi iussit (Numa), manuque ad digitos usque involuta rem divinam facere. Serv. Aen. 1, 292. 8, 636. Mythogr. lat. 1, 191. Das Recht zur Benutzung eines Wagens gilt für Priester allgemein (Tac. Ann. 12, 42. Serv. auct. Aen. 8, 552); es handelt sich also um keine Besonderheit im Kult der Fides. Flamines braucht Livius entsprechend dem Sprachgebrauch seiner Zeit untechnisch für sacerdotes; ein besonderer Flaminat der Fides folgt daraus nicht. Daß gerade dieser Kult in die Zeit des Numa zurückgeschoben wurde (vgl. noch Dion. Hal. 2, 75, 3. Plut. Num. 16, 1. Flor. 1, 2, 3), versteht man angesichts der Farben, mit denen sein Bild ausgemalt wurde, leicht. Varro, L. L. 5. 74 läßt sie aus dem gleichen Grunde von den Sabinern übernommen werden, Agathokles Cyzicenarum rerum conscriptor das Heiligtum sogar von einer Enkelin des Aeneas gründen (Fest. 269 M. 373 L. Fr. gr. Hist. 472, 5 Jacoby). Ciceros Worte über Atilius sehen wie eine nachträglich eingefügte Korrektur aus; um so weniger ist ihre Zuverlässigkeit zu bezweifeln.

[5] A. Dieterich, Kl. Schriften 440 ff., bes. 447.

[6] Brit. Mus. Cat. Greek coins, Italy 365, abgebildet bei Gardiner, Types of Greek coins 1883 Pl. 11, 34.

[7] Zu dieser politischen Bedeutung von fides vgl. E. Fraenkel, Rh. Mus. 71, 1916, 187 ff. R. Heinze, Herm. 64, 1929, 140 ff. Dagegen die Πίστις römischer Kaufleute auf Delos (Inscr. de Délos 1761) dürfte anders aufzufassen sein (unten S. 273).

[8] Mit Berufung darauf, daß bei dieser Gelegenheit die Quellen von der Errichtung, nicht von der Erneuerung eines Tempels sprechen (Plut. Gracch. 17. Appian b. c. 1, 120. Aug. civ. d. 3, 25) und auf die Unzuverlässigkeit der Tradition über Camillus haben E. Skard, Zwei rel. Begriffe (Euergetes – Concordia) Avhandl. Norsk.

5. Februar aus Anlaß einer Meuterei der Truppe geweiht.[1] In beiden Fällen handelt es sich deutlich um die innere Eintracht, wie bei der griechischen Ὁμόνοια. Man wird also nur ungern eine unabhängige Entstehung annehmen, obgleich die Zwischenglieder nicht faßbar sind.

Auch für den Tempel der Spes am Forum Holitorium ist zunächst ein politisches Ereignis maßgebend gewesen. Sie ist von demselben A. Atilius Calatinus im ersten Punischen Kriege gelobt worden, der auch den Tempel der Fides errichtet hat, und der Stiftungstag liegt an dem gleichen 1. August wie der der Victoriae.[2] Man hatte damals allen Anlaß, die Hoffnung anzurufen, und die Kriegführung des Calatinus gab ihm dazu besonders Gelegenheit (Gell. 3, 7. Liv. Per. 17. Oros. 4, 8). Natürlich ist dann die Hoffnung in allen möglichen Situationen des privaten Lebens verehrt worden; eine Weihung an sie aus Genzano (CIL I² 46) ist erhalten. Es ist verständlich, daß man in Praeneste der Fortuna Primigenia Statuen der Spes weiht (CIL XIV 2853. 2867) und daß in Capua Fortuna und Spes ein gemeinsames Heiligtum haben (CIL X 3775). Auch in Rom nennt die Notitia templa duo nova Spei et Fortunae zusammen (Reg. VII), ohne daß wir über die Zeit der Entstehung etwas sagen könnten. Eine ad Spem veterem benannte Gegend in der Gegend der Porta Praenestina[3] braucht nur auf eine Statue oder eine Aedicula zu gehen.

Schwieriger ist über einen Tempel der Pietas zu urteilen. Er wurde von M'Acilius Glabrio im Kriege gegen Antiochus in der Schlacht bei den Thermopylen gelobt und von seinem Sohn 181 an der Stelle des späteren Marcellustheaters geweiht.[4] Bei den Vorbereitungen für diesen Bau wurde er 44 v. Chr. abgebrochen (Plin. n. h. 7, 121. Cass. Dio 43, 49, 3). Da die offiziellen Kundgebungen der römischen Politik gerade in diesen Jahrzehnten mit Vorliebe ihre Gottesfurcht betonen, ist die Gründung vielleicht darauf zu beziehen.[5] Aber die Möglichkeit besteht, daß auch hier die politisch – so-

Videnkaps-Akad. i Oslo 1932, 102 ff. und W. Hoffmann, Rom u. d. griech. Welt im 4. Jh., Philol. Suppl. 27, 1, 1934, 89, die Existenz des Tempels im 4. Jh. bestritten. Zweifellos liegt er für die hier behandelten Erscheinungen ungewöhnlich früh. Für Opimius konnte auch der Tempel von 216 Vorbild sein. Eine Wiederherstellung durch Senat und Volk erwähnt die späte Inschrift CIL VI 89. Vgl. Platner-Ashby, Top. Dict. 138.

[1] Liv. 22, 33, 7. 23, 21, 7. Fast. Ant., CIL I² p. 309. Platner-Ashby, Top. Dict. 137. Dazu kommt eine in der Nähe des Haupttempels gelegene Aedicula, Stiftung des Ädilen Cn. Flavius nach der Censur des Appius Claudius, Liv. 9, 46, 6. 14. Plin. n. h. 33, 19). Auch der Censor Q. Marcius Philippus hatte ihr 164 eine Statue geweiht (Cic. dom. 130. 136).

[2] Cic. leg. 2, 28. Tac. Ann. 2, 49. Fast. Ant., CIL I² p. 323. Vgl. R. Delbrück, Die drei Tempel am Forum Holitorium in Rom, dazu Wissowa, GGAnz. 1904, 561. Huelsen, RM 21, 1906, 191. Nach einem Brande 213 v. Chr. wurde er im folgenden Jahr wiederhergestellt (Liv. 25, 7, 7); im J. 31 v. Chr. brannte er zum zweitenmal nieder (Cass. Dio 50, 10, 3), aber erst 17 n. Chr. erneuerte ihn Germanicus (Tac. a.a.O.). Nock, Harv. Theol. Rev. 48, 1952, 231.

[3] Frontin aqu. 5 u. ö., CIL XV 5929. Liv. 2, 51, 2, Dion. Hal. 9, 24, 4. Die Erwähnungen bei den Historikern sollen nur den Schauplatz in dem ihren Lesern bekannten Stadtbild fixieren, besagen also nicht, daß es zur Zeit der Erzählung dort eines Spes vetus gab.

[4] Liv. 40, 34, 4, entstellt bei Val. Max. 2, 5, 1. Plin. n. h. 7, 121 setzt die Weihung irrtümlich ins J. 150.

[5] Syll.³ 601, 13 ff. 611, 23. 643, 31, alles aus dem Anfang des 2. Jh. Dazu Polyb. 6, 56, 6 ff. Später gibt es bis auf die Mitte des 1. Jh. anscheinend nichts. Poseidonius bei Athen. 6, 274 a gibt eine traditionelle Wendung weiter, aber die Lex Gabinia vom J. 58 v. Chr. (CIL I² 2500, 5; SEG I 335) nimmt den Gedanken wieder auf, ebenso

ziale Bedeutung der pietas (oben S. 39 ff.) gemeint ist, die das Verhältnis zur Gemeinde miteinschließt. Die Legende weiß eine rührselige Geschichte als Anlaß zu erzählen. An der Stelle sollte ein Gefängnis gestanden haben, in dem eine Tochter ihre Mutter oder ihren Vater mit der Milch ihrer eigenen Brust erhalten hätte.[1] Daraus folgt höchstens, wie man später den Begriff auffaßte (vgl. oben 40, 3. 4). Wenn Q. Caecilius Metellus Pius mit Beziehung auf seinen Beinamen die Pietas auf seine Münzen prägt (Sydenham, Coins Rom. Rep. 750), so zeigt der neben ihr stehende Storch, daß das Verhältnis von Eltern und Kindern gemeint ist, unbeschadet der Legende von der Rettung des Vestabildes durch seinen Vorfahren.[2] Auch der Triumvir Antonius deutet mit den Münzen, die die Aufschrift Pietas Cos. tragen (Sydenham a.a.O. 1171–73) auf seine Pietät gegen den ermordeten Caesar. Damit bereitet sich die kaiserzeitliche Verwendung vor, die den Begriff von dem Verhältnis der Mitglieder des Kaiserhauses zueinander braucht. Es scheint noch einen anderen Tempel der Pietas gegeben zu haben, da die kaiserzeitlichen Fasten (CIL I² p. 335) einen solchen erwähnen, während der auf dem Forum Holitorium damals nicht mehr bestand. Wenn sich das Prodigium des Jahres 91 v. Chr. (Obs. 54 [114]) auf ihn bezieht, stammte er bereits aus republikanischer Zeit (vgl. Cic. div. 1, 98).

Nicht genauer datierbar ist eine Kapelle der Pudicitia am Vicus Longus, die ihren Namen vielleicht nur einer Umdeutung verdankt.[3] Ein Fanum Quietis an der Via Labicana wird einmal erwähnt; wahrscheinlich gehört sie nicht zu dieser Gruppe von Abstraktionen.[4]

Die jüngste Gottheit dieser Art, die in republikanischer Zeit eingeführt wurde, ist Mens. Unter dem Eindruck der Niederlage am Trasimenischen See wurde ihr im J. 217 ein Tempel auf dem Kapitol gelobt und zwei Jahre spä-

Cicero (nat. deor. 2, 8). Die augusteische Dichtung ist voll vom Preise der römischen Frömigkeit.

[1] Fest. 209 M. 316 L. Plin. n. h. 7, 121. Val. Max. 5, 4, 7. Die Geschichte ist der griechischen von Mykon und Pero (Hygin fab. 254. Val. Max. ext. 5, 4, 1) nachgebildet. An ihrer Stelle einen tatsächlichen Anlaß in der Schlacht (etwa Rettung des Vaters durch den Sohn) zu erfinden, besteht kein Anlaß; ein solcher Vorfall hätte nicht zu einem Staatskult geführt.

[2] Vgl. Münzer, RE s. v. Caecilius 72. Die in Unteritalien oder Sizilien geprägten Denare des M. Herennius (Sydenham, Coin. Rom. Rep. 567), die auf dem Revers einen nackten Jüngling zeigen, der jemand anderen trägt, spielen auf die dort bodenständige Legende von den Εὐσεβεῖς an (vgl. Sudhaus zum Aetna p. 212). Ciconia pietaticultrix Publ. Syr. frg. 8 R.³, mehr bei A. Marx, Märchen von dankbaren Tieren 53, 2. Ein Verzeichnis der republikanischen Münzen mit der Legende Pietas P. Strack, Untersuchungen zur Reichsprägung im 2. Jh. I 75, 244.

[3] Angeblich war sie am Vicus Longus als Pudicitia plebeia von einer an einen Plebejer verheirateten Patrizierin errichtet, weil man ihr den Zugang zu der am Forum Boarium gelegenen Pudicitia Patricia weigerte (Liv. 10, 23, 3 ff.). Iuv. 6, 308 spricht nur von einer ara. Die Göttin am Forum Boarium war die Fortuna, die wegen der Verhüllung ihres Kultbildes so von einigen Gelehrten gedeutet wurde (Fest. 242 M. 349 L. oben S. 180). Es ist durchaus möglich, daß es sich am Vicus Longus um etwas Ähnliches gehandelt hat. Weihungen an Pudicitia gibt es erst seit der Kaiserzeit, wo meist die Pudicitia der Kaiserin gemeint ist, gelegentlich auch ein Kompliment für die eigene Frau.

[4] Liv. 4, 41, 8 via Labicana ad fanum Quietis. Aug. civ. d. 4, 16 Quietem cum aedem haberet extra portam Collinam, publice illam suscipere noluerunt formt daraus ein Argument gegen das Heidentum mit Benutzung eines alten Topos, wie Plut, Rom. Fort. 318 d ff. zeigt. Quies kann zu Volcanus quietus gehören (oben 130) als Quies Volcani; dann ist sie von der hier behandelten Gruppe zu trennen und zu den oben 55 besprochenen zu stellen.

ter eingeweiht.[1] Die Weihung geschah nach Livius auf Anordnung der sibyllinischen Bücher, aber es ist nicht leicht, ein griechisches Äquivalent anzugeben. Mens bedeutet für den Römer dieser Zeit die Festigkeit des Sinnes, die keine äußeren Ereignisse erschüttern können.[2] Man versteht sehr gut, warum man nach der zweiten Niederlage gerade diese Eigenschaft zu Hilfe rief. Wenn Mens auf Münzen von Paestum erscheint, so ist der Anlaß für uns nicht mehr zu erkennen. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß die Anordnung durch die sibyllinischen Bücher in dieser Zeit nicht mehr verbürgt, daß es sich um Übernahme eines griechischen Kults handelt. Die im Hannibalkrieg bewährte Haltung der römischen Regierung, als deren Exponent die Göttin erscheint, ist so römisch wie nur möglich. Aber es ist auch nicht unbezeichnend, daß die Anordnung des Senats im Volke sowenig Widerhall fand wie bei Apollo. Natürlich hat der Magistrat alljährlich am Stiftungstag des Tempels, dem 8. Juni (CIL I² p. 319. Ov. Fast. 6, 241), im Tempel ein Opfer gebracht, aber stadtrömische Weihungen fehlen gänzlich. Erst in der Kaiserzeit finden wir außerhalb Roms eine Anzahl von Inschriften, die der Bona Mens gesetzt sind.[3] Träger des Kults sind durchweg Freigelassene und Sklaven, die Verbreitung ist wesentlich auf Mittelitalien beschränkt. Man kann unter diesen Umständen zweifeln, ob ein Zusammenhang mit dem Kult auf dem Kapitol bestand. Die Sklaven, die durch Klugheit ihre Freiheit gewonnen hatten oder zu gewinnen hofften, verstanden darunter wohl etwas anderes als der römische Senat im zweiten Punischen Kriege.

In diesen Zusammenhang möchte man auch ein Opfer an Genius stellen, das doch wohl dem Genius populi Romani galt und zuerst im zweiten Punischen Kriege erwähnt wird (Liv. 21, 62, 10). Es steht in dieser Zeit vereinzelt. Erst in etwa sullanischer Zeit erscheint der Genius populi Romani auf Münzen (Sydenham, Coin. Rom. Rep. 752), und noch später (43 v. Chr.) wird ein Tempel auf dem Forum in der Nähe des Concordiatempels erwähnt (Cass. Dio 47, 2, 3, vgl. 50, 8, 2).[4] Die Verwendung des Genius als Schutzgeist der verschiedensten Örtlichkeiten und Gruppen gehört erst der Kaiserzeit an (unten § 124). Es muß sich also hier um etwas anderes handeln. Geht man

[1] Liv. 22, 9, 10. 10, 10. 23, 31, 9. Ov. Fast. 6, 241 ff. Im Gegensatz dazu nennen Cicero (nat. deor. 2, 61) und Plutarch (Fort. Rom. 318e, vgl. oben 236, 1) Aemilius Scaurus als Erbauer. Das Heiligtum der ciceronischen Zeit war also eine Erneuerung des alten Tempels. Mens erscheint auf Münzen von Paestum Brit. Mus. Cat. Italy p. 280, 56.

[2] Vgl. Enn. Anm. 202 V². mentes, recte quae stare solebant, Plaut. Cist. 210 distrahor, diripior, ita nubilam mentem animi habeo Epid. 530 pavor territat mentem. Demens für den, der sein Gleichgewicht verloren hat, hält diese Nuance auch später fest.

[3] Kaiserzeitliche Weihungen gehen durchweg von Sklaven und Freigelassenen aus, die sogar als Kultvereine von ministri Bonae Mentis (CIL X 4636, Cales) auftreten. Vgl. noch CIL IX 3910. 3911 (Alba Fucens), X 472 (Paestum). 1550 (Puteoli) 6512–13 (Cora) XIV 3564 (Tibur). Eine Ausnahme macht nur ein Legatus Augustorum in Gallien, der Io]vi De[pulsori] Bonae Menti ac Reduci Fortunae einen Altar errichtet (CIL XIII 1673, Severerzeit). In Rom selbst gibt es keine Weihungen. Vgl. Prop. 3, 24, 19.

[4] Auch der Genius oppidi in Carthago Nova (CIL I² 2269, vor 45 v. Chr.) und der Genius coloniae et colonorum in Nola (CIL X 1236, cf. Degrassi, Mem. Accad. Lincei 1949, 287) stammen frühestens aus sullanischer Zeit. Die Inschrift aus Nola, die die coloni daneben erwähnt, spricht für die Deutung des Textes.

von der sonst in republikanischer Zeit allein bezeugten Funktion des Genius als der Lebenskraft aus, so läßt sich ein Genius p. R. als eine Zusammenfassung der genii aller Römer verstehen, wie Iuventas (von einer Übersetzung von Hebe abgesehen) die in der römischen Jugend vorhandene Kraft ist (unten 256).[1] Die Möglichkeit ist freilich nicht auszuschließen, daß der Genius populi eine durch römisches Denken bedingte Umformung des der hellenistischen Vorstellung von der Tyche einer Stadt ist. Kam sein Kult erst in sullanischer Zeit auf, so wird diese Deutung noch wahrscheinlicher. Ein Fest des Genius populi Romani, das die kaiserzeitlichen Kalender erwähnen, kennen die republikanischen Fasten von Antium noch nicht.

Die betrachtete Gruppe von Kulten ist vom Ende des 4. bis zum Ende des 3. Jh. in einer geschlossenen Zeitperiode eingeführt. In ihnen allen drückt sich ein Wandel des religiösen Denkens aus. Nicht mehr die in den umgebenden Dingen wirksamen Kräfte werden angerufen, etwa die Macht, die in der Saat oder in einer Waffe steckt. An ihrer Stelle werden Empfindungen und Eigenschaften des Menschen selbst zu verehrten Gottheiten erhöht. Virtus und Honos, Fides und Spes, Concordia und Pietas sind Mächte, die nur in Beziehungen zwischen Menschen ihre Bedeutung haben. Ihre Auswahl gibt darüber Auskunft, welche Wertbegriffe über dem Leben des römischen Adels stehen. Die Herrschaft der überkommenen Denkformen ist noch ungebrochen. Das eigene Empfinden und die Qualitäten des eigenen Wesens erscheinen nicht als Ergebnis einer sittlichen Anstrengung des Individuums, sondern als objektive Gewalten, die von außen das Handeln des Menschen bestimmen.[2] Es ist ihr Werk, wenn Eintracht und fester Sinn, Zuverlässigkeit und kriegerische Tugenden in der Gemeinde herrschen. Die geltenden Wertbegriffe werden als ewig betrachtet, als Bestandteile der allgemeinen Ordnung der Welt, die göttlichen Ursprungs ist. Wenn Hercules- und Aesculapkult in dieser Zeit eine erste Annäherung an die religiösen Strömungen des Ostens bedeuten, so spürt man hier noch den Gegensatz zu der religiösen Bewegung in Griechenland, wo ein unpersönlicher Schicksalsbegriff beginnt, die olympischen Götter zu verdrängen. In Rom ist man auch noch völlig unberührt von dem Versuch der griechischen Philosophie, diese sittlichen Begriffe zu einem geschlossenen System zusammenzufassen und eine psychologische Seelenführung als Grundlage der Ethik zu entwickeln. Aus zufälligen äußeren Anlässen wird nach römischer Weise der eine oder andere Kult eingeführt, ohne daß auch nur das Bestreben sichtbar würde, den Kreis zu erschöpfen.

Die Breitenwirkung der neu eingeführten Kulte war in den meisten Fällen zunächst gering. Schon der Mangel an fest gestalteten Umrissen widerstrebte den Tendenzen dieser Zeit. Diese Neubildungen mußten erst künstlich in einer aus den Mitteln griechischer Plastik bestrittenen Schöpfung Ge-

[1] Ähnlich Fowler, Rel. Experience 332, 16; er versteht diesen Genius als the male principle of life, wohl etwas zu abstrakt.

[2] Zutreffend formuliert H. Mattingly, Harv. Theol. Rev. 30, 1937, 111 a definite turning from the god without to the god within. Nur darf nicht übersehen werden daß für dieses Denken auch das eigene Handeln unter dem Zwang unsichtbarer Gewalten steht. Vgl. ARelW 20, 1921, 254 ff.

stalt gewinnen, und die Zeiten waren vorüber, in denen sich römische Götterverehrung mit gestaltlosen Mächten begnügte. Ihr Gehalt war vollends zu einseitig auf die Gemeinde als Ganzes und auf die Haltung des Senats bezogen, um die neuen Bedürfnisse der Masse befriedigen zu können. Wo wir Fides oder Mens auf Inschriften begegnen, sind sie umgedeutet auf die privaten Verhältnisse des einzelnen. Aber im Gegensatz zu den alten Mächten der Bauernreligion blieben ihre Namen dauernd durchsichtig und verständlich und vermochten deshalb neue Inhalte aufzunehmen. Darum sind sie in der Kaiserzeit unter ganz veränderten Verhältnissen wieder aufgegriffen worden und konnten damals ihren Kreis von neuem erweitern.

80. Lectisternien. Während die Regierung in Rom unbeirrt durch die Wechselfälle des Kampfes die Eroberung Italiens vollendete und auch in ihren Kulten ihre Zuversicht auf den Erfolg betonte, empfanden die Massen der Bürger anders. In den kritischen Zeiten der Gefahr, die die schweren Kriege des dritten Jahrhunderts brachten, häufen sich die Prodigienmeldungen bei den Magistraten. Sie sind ein Zeichen der Erregung im Volke, das in Gefahren und Rückschlägen Anzeichen sieht, daß die pax deum gestört ist. Die Regierung mußte neue Formen zulassen, die unmittelbarer als bei der hergebrachten Götterverehrung den breiten Massen die Möglichkeit gaben, sich den Göttern zu nahen und sich der Gewißheit ihrer Gnade zu versichern.[1]

Anscheinend die älteste dieser Formen ist das Lectisternium, das nach der Überlieferung zum ersten Male im J. 399 auf Geheiß der sibyllinischen Bücher abgehalten wurde. In ihrer frühesten Gestalt umfaßt die Zeremonie sechs Götter, Apollo und Latona, Hercules und Diana, Mercurius und Neptunus.[2] Livius gibt an, das Lectisternium sei mit dem gleichen Götterkreis im 4. Jh. noch viermal gefeiert worden; die zweite Feier erwähnt er nicht, nennt aber die dritte im J. 364 (7, 2, 2), die vierte 349 (7, 27, 1) und die fünfte 326 (8, 25, 1). Da er die Zahl ausdrücklich angibt, folgt er einer Vorlage, die auch das zweite Lectisternium erwähnt hatte. Der Parallelbericht bei Dionys von Halikarnaß zeigt, daß es Piso war. Die Auswahl ist schwer verständlich. Von einer Kultverbindung Apollos mit Latona verlautet in

[1] Es ist das Verdienst von W. Warde Fowler, The religious experience of the Roman People, 1911, 314 ff., auf diese Bedeutung der Prodigienlisten und der durch Prodigien veranlaßten Begehungen für die Entwicklung der römischen Religion hingewiesen zu haben.

[2] Liv. V 13, 6 Duumviri sacris lectisternio tunc primum in urbe Romana facto per dies octo Apollinem Latonamque, Herculem et Dianam, Mercurium atque Neptunum tribus quam amplissime tum apparari poterat stratis lectis placavere. privatim quoque id sacrum celebratum est. tota urbe patentibus ianuis promiscuoque usu rerum omnium in propatulo posito notos ignotosque passim advenas in hospitium ductos ferunt et cum inimicis quoque benigne ac comiter sermones habitos, iurgiis ac litibus temperatum; vinctis quoque dempta in eos dies vincula; religioni deinde fuisse, quibus eam opem dei tulissent, vinciri. Dion. Hal. 12, 9 aus Piso (frg. 25 Peter), vgl. Aug. civ. d. 3, 17. Auf die Ausmalung Pisos im einzelnen wird man sich nicht verlassen; sie entlehnt ihre Farben teils Sakralvorschriften (zu den vincti, vgl. Gell. 10, 15, 8, zu den iurgia et lites oben 199, 1), teils den Schilderungen der Saturnalien: Liv. 22, 1, 19 lectisternium et convivium publicum ac per urbem Saturnalia diem et noctem clamata Macrob. 1, 10, 1 poenas a nocente (Saturnalibus) exigere piaculare est. Siebentägige Dauer der Saturnalien ebenda 3. Zu dem angegebenen Anlaß einer Seuche paßt die Schilderung nicht.

republikanischer Zeit nur noch nach Cannae (Liv. 25, 12, 13) als Graecus ritus. In der Zeit des Plinius (n. h. 36, 34) standen Statuen von Apollo, Diana und Latona in dem Tempel; sie waren ein Werk des Rhodiers Philiskos, der in der Mitte des ersten Jh. v. Chr. lebte. Die einzige Weihung aus Rom, die die drei Gottheiten zusammenfaßt (CIL VI 32), stammt aus augusteischer Zeit. Noch später ist ein Fastenfragment aus Urbino, das an einem nicht zu bestimmenden Tage ein Opfer Apollini Latonae ad theatrum Marcelli vorschreibt (CIL I² p. 252 ,vgl. 339);[1] es kann von dem nach Cannae gebrachten beeinflußt sein. Der Herculeskult der Ara Maxima war im 4. Jh. noch nicht Staatskult, über das Alter des Hercules Custos (oben 219) wissen wir nichts. Neptun, der einzige Gott des alten Götterkreises, der in der Reihe erscheint, besaß damals noch keinen Tempel in Rom (Platner-Ashby, Topogr. Dict. 360). Es ist auch kein Ausweg aus diesen Schwierigkeiten, wenn man auf die delphischen Theoxenien hinweist,[2] denn dort fehlen Hermes und Herakles; Poseidon hatte zwar einen Altar in Delphi, aber er spielt keine Rolle. Dafür fehlen die Dioskuren, obwohl doch Castor bereits in Rom einen Tempel hatte und sie die spezifischen Götter der Theoxenien sind. All das zwingt zu dem Schluß, daß hier ein griechisch verfaßter Sibyllenspruch dahintersteht, wenn auf die Tradition Verlaß ist. In griechischen Versen ist die Verbindung Apollon-Artemis-Leto ganz natürlich; auch Hermes und Herakles gehören für griechisches Empfinden zusammen (oben 216, 2). Wie Poseidon hereingekommen ist, ist auch so nicht zu erklären. Jedenfalls steht die Gruppe innerhalb der Entwicklung der römischen Religion völlig unorganisch als ein Fremdkörper.[3] Da der Anlaß immer eine Seuche ist, entspricht es den Gepflogenheiten der römischen Priester, daß dafür stets das gleiche Mittel angewandt wird. Man versteht dann, daß der Heilgott Apollon an der Spitze steht. Der Ritus des κλίνην στρῶσαι ist in Griechenland weit verbreitet.[4] Die alte römische Form der daps, bei der man dem Gotte das Mahl hinsetzt (oben 74), erfährt eine Veränderung unter dem Einfluß des Wandels der Sitte; seit die Menschen beim Mahl liegen, bietet man auch dem Gott die gleiche Bequemlichkeit. Für die Göttinnen hat man entsprechend römischer, aber auch griechischer Sitte eine sella hingestellt, nach der der Akt sellisternium hieß.[5] Einschneidender ist, daß nun die Teil-

[1] In der Kaiserzeit treffen wir auch im Dianakult von Aricia Inschriften für Latona (CIL XIV 2157. 4187). Damals war die Verbindung von Leto mit Apollon und Artemis allgemein geläufig.

[2] Wissowa, RE s. v. lectisternium 1112, der selbst auf das Fehlen von Hermes und Herakles hinweist; ohnehin ist ein so früher direkter Einfluß von Delphi auf Rom nicht nachweisbar.

[3] Griechische Entsprechungen für diese Zusammenstellung fehlen. In Rom gab es in jener Zeit sicher die Kultbilder der kapitolinischen Trias und der Ceres, vielleicht auch von Liber und Libera. Sie standen in Tempeln. Auch Apollo hatte nach der Tradition bereits einen Tempel. Diana mag noch in einem lucus verehrt worden sein. Es ist also auch der Ausweg verschlossen, daß man nur die Götterbilder heranholte, die nicht in Tempeln, sondern in Hainen standen. Da die Tradition auf Piso zurückgeht, ist ihre Gewähr fragwürdig, aber das hilft nicht weiter, solange man auch bei ihm keinen Anhalt für eine Erfindung sieht, es sei denn, daß er in einem primitiven Evolutionismus das Zwölfgötterlectisternium von 217 halbiert hat.

[4] IG II² 676, 13. 974 u. s. Diod. 8, 32, 2 usw.

[5] Daß die Sitte auch griechisch war, also keine Neuerung gegenüber dem Vorbild, wie Wissowa angenommen hatte, betont L. Ross Taylor, Class. Philol. 30, 1935, 122 ff.

nahme des Gottes an dem Ritus durch sein Bild konkret dargestellt wird.[1] Man holte für diesen Zweck die Statuen aus dem Tempel, und die Pontifikalreligion, die ein Götterbild nur in einem fanum denken konnte, hat deshalb den Vorgang mit fana sistere bezeichnet; der Platz, auf dem das lectisternium stattfand und die Kultbilder vereinigt wurden, wird vorübergehend zu einem fanum.[2] Auch darin zeigt sich das Neue in der Zeremonie; die Götter, die sonst abgeschlossen in ihren Tempeln thronten, kamen zu den Menschen und nahmen an dem Mahl teil, das ihnen geboten wurde. Später wurde das Lectisternium in den Tempel verlegt. Eine Folge davon war, daß das Kissen, auf dem die Bilder bei dem Mahl rubten, pulvinar, in der Literatur auch für den Tempel gebraucht wird.[3] Damit war der Ritus eines Teiles seiner ursprünglichen Wirkung beraubt. Aber er stellt sich zunächst als ein Versuch dar, die Nähe der Gottheit und ihre Hilfe sinnfällig zu machen und dadurch die geängstigten Gemüter zu beruhigen. Soviel man auch, wie bemerkt, von der Schilderung eines Volksfestes, die Piso gab, wird abziehen müssen, es bleibt wohl eine stärkere Beteiligung des Volkes an der Veranstaltung, als sonst römische Gewohnheit war.

[1] Abb. 13. Das war kaum von Anfang an der Fall. Messerschmidt, Stud. Etr. 3, 1929, 519, hat Darstellungen der Tomba del letto funebre in Tarquinia verglichen, auf denen ein kegelförmiger Gegenstand auf einer Kline liegt. Als Darstellung des Totengeistes hatte sie schon Eitrem, Class. Rev. 35, 1921, 20, erklärt. Messerschmidt will darin eine Vorstufe der Lectisternien erblicken. Auch bei diesen hätten zunächst Kränze die Götterbilder vertreten. Er folgert das aus Fest. exc. 346 M. 437 L. Struppi vocabantur in pulvinaribus fasciculi de verbenis facti qui pro deorum capitibus ponebantur. Vgl. 64 M. 169 L. capita deorum appellabantur fasciculi ex verbenis facti. Dazu füge man Liv. 40, 59, 7 in foris publicis, ubi lectisternium erat, deorum capita quae (qui Duker) in lectis erant, averterunt se (zum J. 179). Die Liviusstelle wird man wohl auf Köpfe beziehen müssen, die auf einer Statue saßen; Büsten in so alter Zeit und im Kultus wären sehr befremdlich. Zu den Paulusstellen muß man den vollständigen Festus 313 M. 169 L. heranziehen, wo er stroppus als Binde oder als Kranz erklärt, gerade in Verbindung mit dem pulvinar: a Tusculanis quod in pulvinari imponatur Castoris, struppum vocari. Castor trägt beim Mahl einen Kranz, wie es die Menschen auch tun (vgl. vorher quod sacerdotes p r o i n s i g n i h a b e n t i n c a p i t e . . . quod p r o c o r o n a i n s i g n e i n c a p u t i m p o n a t u r). Es ist unwahrscheinlich, daß Festus, der Widersprüche des Verrius Flaccus rügt, sich selbst widersprochen hätte. Damit wird unsicher, ob bei Paulus pro capitibus nicht nur durch Zusammenstreichen der Glosse entstanden ist. Ohnehin sind die Kegel der Tomba del letto funebre keine Kränze oder Verbenenbündel und das Totenmahl kein Lectisternium. Solange die Lectisternien nicht im Tempel stattfanden, ist schwer denkbar, daß man sechs gleich aussehende Bündel auf sechs verschiedene Götter bezogen hätte. So wird man diese Vorstufe vorsichtiger nicht in Anschlag bringen.

[2] Fest. 351 M. 439 L. Antistius Labeo ait in commentario XV iuris pontifici fana sistere esse lectisternia certis locis et dis habere. Liv. 40, 59, 7 in foris publicis, ubi lectisternium erat. Die griechische Entsprechung ist θόλον πηγνύναι (unten 253, 1). Zu der ersten Stelle vergleicht Reitzenstein, Inedita poetarum Graecorum Fragmenta II, Programm Rostock 1891, 10, 4 Orig. Cels. 7, 69 p. 218, 29 Koetschau δῆλον δὲ καὶ τοῦτο (der Dämonencharakter der heidnischen Götter) ἐκ τοῦ εἰς τὰ δοκοῦντα ἐνεργέστερα τῶν νομιζομένων ἱερῶν κατακλίσεις περιέργους γεγονέναι, καὶ κατὰ τὰς ἀρχὰς τῆς ἱδρύσεως τῶν τοιῶνδε ξοάνων καὶ νεῶν ἃς κατακλίσεις οἱ τῆι τῶν δαιμόνων διὰ μαγγανειῶν θεραπείᾳ σχολάζοντες πεποίηνται. Aber A. D. Nock weist mich mit Recht darauf hin, daß P. Wendland hier an beiden Stellen κατακλήσεις verbessert hat; die Stelle hat also mit Lectisternien nichts zu tun.

[3] Serv. Ge. 3, 532 pulvinaria pro templis ponimus, cum sint proprie lectuli qui sterni in templis plerisque consuerunt. Quintil. 1, 7, 12. Vgl. Arnob. 7, 32 habent dii lectos atque ut stratis possint mollioribus incubare, pulvinorum tollitur atque excitatur impressio. Für lectisternium steht es in der Lex Coloniae Iuliae Genetivae, CIL I² 594 cap. 128 pulvinaribus faciendis.

80a. Supplicationen. Noch mehr tritt der emotionale Charakter bei den supplicationes hervor.[1] Leider läßt sich hier der Anfangspunkt nicht mit Sicherheit feststellen, da die Annalistik Bitten der Frauen in den Tempeln zur Ausmalung gefährlicher Situationen beliebig verwendet. Auch der griechische Einfluß ist hier keineswegs so eindeutig nachweisbar wie bei den lectisternia. In der Regel wird die supplicatio zwar von den decemviri sacris faciundis vorgeschlagen, soweit die anordnende Priesterschaft überhaupt erwähnt wird, aber sie sind keineswegs die einzigen, die den Ritus anordnen.[2] Die Möglichkeit bleibt natürlich bestehen, daß auch hier ein festgewordener Brauch immer wieder von den verschiedensten Stellen angewandt worden ist. Es handelt sich um einen Bittgang aller erwachsenen Männer und Frauen zu allen Tempeln, die es in Rom gab[3]. Die Männer tragen Kränze und halten Lorbeerzweige in den Händen; die Frauen haben die Haare gelöst und knien in den Tempeln.[4] Die Beteiligung des ganzen Volkes an einem religiösen Akt, die Intensivierung des Gefühls, die dadurch ausgelöst wird, war bis dahin in der römischen Religion unerhört. An die Stelle der in jedem Wort festgelegten Gebete, in denen man üblicherweise den Göttern seine Wünsche vorträgt, tritt ein Flehen, das seine Worte aus der Stimmung des Augenblicks findet. Die festgeschlossene Reihe religiöser Akte, die sich durch das Jahr hinzieht, wird durchbrochen durch den unmittelbaren Ausdruck einer drängenden Not. Die Wirkung muß bei der ersten Einführung des Ritus sehr stark gewesen sein. Mit der Zeit wird auch diese Form der Götterverehrung in den Ablauf der römischen Religionsübung eingeordnet. Die Supplikationen steigern sich in Häufigkeit und Dauer immer mehr[5] und werden schließlich zu Dankfesten, zu einer konven-

[1] Sie fließen später mit den Lectisternien zusammen, aber daß sie ursprünglich davon zu scheiden sind, hat W. Hoffmann, a. 226, 3 a.O. 135 ff. betont. Liv. 21, 62, 9 scheint beides zu trennen.

[2] Eine Liste A. Kirsopp Lake, The supplicatio and Graecus ritus, Quantulacumque, Studies pres. to Kirsopp Lake, London 1937, 243 ff., die aber übersieht, daß bei jedem Sibyllenspruch die definitive Anordnung Sache des Senats war (oben 160 f.) und daß Livius keineswegs beabsichtigt, den umständlichen Hergang (Befehl an die Decemvirn, die Bücher einzusehen, deren Bericht an den Senat und die darauf erfolgte Weisung des Senats an den Magistrat) jedesmal in extenso zu erzählen. Wie die Liste zeigt, nennt er für die ältere Zeit entweder Decemvirn oder Senat als anordnende Behörde. Ex decreto pontificum erfolgt die supplicatio Liv. 27, 4, 15. 37, 4. 39, 22, 4, ex haruspicum responso Liv. 32, 1, 14. 41, 13,3, also immerhin verhältnismäßig spät; damals konnten auch andere Priesterschaften zu dem längst zur Routine gewordenen Mittel greifen.

[3] Der volle Ausdruck ist supplicatio omnibus dis, quorum pulvinaria Romae essent (Liv. 24, 10, 13) supplicatio populo in diem unum edicta et ad omnia pulvinaria res divinae factae (Liv. 32, 1, 14). Vgl. Liv. 30, 17, 6 praetor extemplo edixit uti aeditui aedes sacras tota urbe aperirent salutandique deos agendique grates per totum diem populo potestas fieret. Vgl. 22, 1, 15. 24, 10, 13. 27, 51, 9. 30, 40, 4. 31, 8, 2. 36, 1, 2. 45, 2, 6. Untechnisch spricht Liv. 27, 23, 7 von einer supplicatio per compita.

[4] Liv. 40, 37, 3 maiores duodecim annis omnes coronati et lauream in manu tenentes supplicaverunt. Vgl. 34, 55, 4. 36, 37, 5. 43, 13, 8. Liv. 26, 9, 7 undique matronae in publicum effusae circa deum delubra discurrunt crinibus passis aras verrentes, nixae genibus, supinas manus ad caelum et deos tendentes. Liv. 22, 10, 8 supplicatum iere cum coniugibus et liberis non urbana multitudo tantum, sed agrestium etiam quos in aliqua sua fortuna publica quoque contigebat cura. Vgl. 3, 7, 7. 5, 18, 1. Dagegen ist consupplicatrices, Varro L. L. 7, 66 verdorben, vgl. Götz-Schoell z. d. St. Es muß freilich dahingestellt bleiben, wieweit man die Einzelheiten dieser Schilderungen beim Wort nehmen darf.

[5] Dahin gehört auch die Ausdehnung auf ganz Italien (Liv. 40, 19, 5), in urbe et per omnia fora conciliabulaque (Liv. 40, 37, 3), vgl. 7, 28, 8

tionellen Ehrung für siegreiche Feldherrn, in der der Senat ihre Leistungen anerkennt. Die Zahl der Tage wird zum Maßstab des kriegerischen Erfolges.[1]

81. Saecularspiele. Die Einführung der Supplicationen zeigt, in welcher Richtung im 3. Jh. das religiöse Bedürfnis des Volkes ging. Sowohl die Beteiligung des einzelnen am Gottesdienst wie das Verlangen, Ausnahmesituationen durch sinnfällige außergewöhnliche Maßnahmen zu begegnen, prägen dieser Periode ihren Charakter auf. Am deutlichsten wird das vielleicht in dem großen Sühnfest der Ludi saeculares des J. 249 v. Chr.[2] Wieweit der etruskische Glaube an große in sich geschlossene Zeitabschnitte, saecula, nach deren Ablauf der Kreislauf der Dinge wieder von vorn beginnt, in das Volk gedrungen war, ist unbestimmbar.[3] Die angeblichen Saecularfeiern des 5. und 4. Jh. haben keine Gewähr; sie beruhen teils auf einer späteren Umdeutung des Ritus der Nageleinschlagung im Iuppitertempel auf dem Kapitol (oben S. 154), teils auf dem Bemühen, die Reihe der Saecularspiele nach rückwärts zu verlängern.[4] Im J. 249 ängstigte der ungünstige Verlauf des ersten Punischen Krieges die Gemüter; eine Reihe von Prodigien wurden gemeldet, darunter die Zerstörung eines Teiles der Stadtmauer durch einen Blitz. Die Decemvirn beantragten beim Senat die Anordnung von ludi Tarentini.[5] Am Ufer des Tiber, der in diesem Teil Tarentum hieß, in der Nähe der Tiberinsel,[6] wurde an einem unterirdischen

[1] 2 Tage Liv. 10, 23, 1. 40, 37, 3; 3 Tage 22, 1, 15. 31, 8, 2. 34, 55, 3. 35, 40, 7. 38, 36, 4. 44, 7. Später steigt die Zahl weiter.

[2] Mommsens Annahme, daß es sich bei den Ludi Saeculares ursprünglich um einen Gentilkult der Valerier gehandelt habe (Röm. Chron.[2] 182), ist wiederholt von neuem aufgenommen worden (Pinza, Bull. arch. comm. 24, 1896, 195 ff. L. Ross Taylor a. Anm. 4 a.O.). Für einen Gentilkult, der nur alle hundert Jahre gefeiert wird, gibt es wohl keine Parallele. Außerdem gehen die Nachrichten über Feiern vor 249, bei denen Valerier eine Rolle spielen, auf Valerius Antias zurück, ebenso die sentimentale Geschichte bei Val. Max. 2, 4, 5. Zosim. 2, 1, 1 ff. Sie sind wirklich in maiorem gentis Valeriae gloriam erfunden.

[3] Saeculum bedeutet anscheinend zunächst Lebensdauer (Walde-Hofmann s. v.). Dazu stimmt die Definition Censorins 17, 2 saeculum est spatium vitae humanae longissimum partu et morte definitum. Die etruskische Lehre von einer Periodizität der Ereignisse liegt nicht in dem Wort. Über die etruskische Lehre von den saecula C. O. Thulin, Die etrusk. Disciplin III, Göteborgs Högskol. Årsskrift XIV 1, 1909, 63 ff. Nilsson, RE s. v. Saeculares Ludi. C. Clemen, Stud. e Mater. 4, 1928, 235 ff. Die etruskische Tradition ist erst später herangezogen worden, um die aus politischen Gründen erfolgenden Verschiebungen der Feier zu rechtfertigen. Dahin gehört auch die Frage, ob der Zeitraum 100 oder 110 Jahre umfaßt.

[4] Entscheidend ist, daß Varro (Anm. 5) die Feier des J. 249 als die erste bezeichnet. Wenn man versucht hat, aus der in den Severusakten aufgetauchten Formel: utique semper Latinus obtemperassit, Saecularspiele im J. 348 zu erweisen (L. Ross Taylor, Am. J. Philol. 55, 1934, 101), so ist übersehen, daß die Wendung zunächst das bei Phlegon, Macr. 4 erhaltene Orakel verkürzt: καὶ σοὶ πᾶσα χθὼν Ἰταλῶν καὶ πᾶσα Λατίνων / αἰὲν ὑπὸ σκήπτροισιν ὑπαυχένιον ζυγὸν ἕξει. Dieses hat frühestens die Situation am Ende des 1. Jh. vor Ausbruch des Bundesgenossenkrieges zur Voraussetzung, K. Meister, Griech.-Lat. Eigennamen I 64 ff., unten 298, 5. Im J. 348, als ein Foedus aequum mit den Latinern bestand und die Spannungen, die zehn Jahre später zum Ausbruch des Latinerkrieges führten, in der Luft lagen, war es politisch unklug und sachlich unzutreffend, dieses Bundesverhältnis als obtemperare zu bezeichnen.

[5] Varro bei Censorin. 17, 8 ff. Val. Max. 2, 4, 5. Zosim. 2, 3, 3; 2, 4, 1. Liv. perioch. 49. Aug. c. d. 3, 18. Vgl. Fest. 329 M. 420 L. Verrius Flaccus Schol. Cruq. Hor. c. s. 1. Vielleicht hatte schon Naevius die Spiele erwähnt: Cichorius, Röm. Stud. 1922, 47.

[6] Serv. Aen. 8, 63 in aliqua etiam urbis parte Tarentum (Terentum Masvicius) dici-

Altar in drei Nächten dem Dis Pater und der Proserpina ein Opfer gebracht, dem Gott ein schwarzer Stier, der Proserpina eine Kuh, und die Wiederholung nach Ablauf von hundert Jahren gelobt. Dis Pater (= dives pater) ist unmittelbare Übersetzung des griechischen Pluton, dagegen führt der Name Proserpina auf etruskische Vermittlung.[1] Der Name der Göttin muß den Römern also, wie der des Aesculapius, bereits vorher bekannt gewesen sein, während Dis Pater wohl eine Neuschöpfung aus diesem Anlaß gewesen ist. Über die Spiele wissen wir nur, daß dabei Pferderennen stattfanden (Fest. 351 M. 441 L.), wie noch bei den Saecularspielen des Augustus. Von irgendwelchen Chören ist nichts überliefert.[2] Es ist zum erstenmal, daß, abgesehen von den Riten des Totenkults, die dunklen Mächte der Unterwelt im römischen Kult erscheinen. Ausgeführte Jenseitsvorstellungen werden dadurch nicht vorausgesetzt. Der Name, den man dem Herrn der Unterwelt gibt, bezeichnet ihn als Geber des Reichtums, nicht als Wächter der Toten. Die Feier trägt den Charakter einer Sühnzeremonie wie das Lustrum, und wie bei ihm wird eine Wiederholung nach festgesetzter Zeit gelobt. Nur spricht sich in der Frist von hundert Jahren aus, daß man für den Bestand des römischen Staates jetzt mit anderen Zeiträumen rechnet. Über das Vorbild der Saecularfeier haben wir keine Überlieferung. Man pflegt meist den Namen Tarentum mit der unteritalischen Stadt zu verbinden und in der Benennung eines Streifens Landes am Tiberufer das gleiche Streben nach Authentizität zu erblicken, das sich in der Einholung der Aesculapschlange ausdrückte. Weil man ein tarentinisches Fest übernahm, feierte man es auf „tarentinischem“ Grunde, indem man mit einer römischem Denken geläufigen Fiktion ein Stück Land in Rom selbst zu Tarent machte. Aber da wir nicht nachweisen können, daß eine ähnliche Feier in Tarent bestand,[3] und in jedem Fall Centenarfeiern den Griechen fremd sind, bleibt das eine Hypothese. Sie ruht ausschließlich auf der Voraussetzung, daß der Name Tarentum auf den Teil des Tiberufers von der Stadt übertragen ist. Da es sich bei dem Stamm um ein verbreitetes mediterranes Ortsnamenelement handelt, ist das sehr fraglich.[4] Nur so viel darf als sicher gelten, daß die

tur, eo quod ripas terat. Die Schreibung Terentum wechselt mit der Tarentum in den Severusakten und ist Ov. Fast. 1, 501 in einigen Handschriften überliefert. Sowohl vulgäre Assimiliation wie Einfluß der von Servius vorgetragenen Etymologie kann die Schreibung veranlaßt haben. Die Form mit a hat für sich, daß ihre Entstehung schwerer zu erklären ist. Die Schreibung Ter- ist auch für den Stadtnamen gelegentlich überliefert, z. B. Fest. 242 M. 348 L. Zur Lage Boyancé, Mél. éc. fr. d'Ath. et de Rome 1925, 135 ff. Wuilleumier, Rev. ét. lat. 1938, 139 ff. E. Welin, Opuscula Romana 1, 1954, 170 ff.

[1] Zu Dis Pater Bechtel, Gött. Gel. Nachr. 1899, 195; zu Proserpina Devoto, Stud. Etr. 2, 1928, 315 ff., der Einfluß von etruskischen Spiegeldarstellungen annimmt, wo die Mischform Prosepnai erscheint (CIL I² 558). Die Inschrift aus Corfinium Vetter 213, 5 schreibt Perseponas (Gen.), ein Beweis, daß die etruskische und die römische Form keineswegs bei allen Norditalikern herrschte.

[2] Gegen den Versuch von Cichorius, Röm. Studien, 1922, 1 ff., Jungfrauenchöre bei diesen Spielen nachzuweisen, vgl. F. Münzer, Neue Jahrbb. 51, 1923, 37. Wissowa, GGAnz. 1924, 51 f. E. Fraenkel, RE suppl. V 599. St. Weinstock, Glotta 21, 1933, 40 ff. J. Cousin, Rev. hist. rel. 126, 1943, 37 ff.

[3] In Tarent hat es nach Funden von archaischen Terrakotten ein chthonisches Götterpaar gegeben, deren Namen wir leider nicht kennen. Vgl. Evans, JHSt. 7, 1886, 19. Aber es gab solche Kulte auch in anderen unteritalischen Städten.

[4] Da Tar- in Tarracona, Tarracina und sonst wiederkehrt, bleibt ein alter Ortsname mediterranen Ursprungs auch für die

Gottheiten unteritalischer Herkunft sind und vermutlich auch die nächtlichen Zeremonien von dort übernommen.[1] Eine andere Kultstätte als diesen unterirdischen Altar hat es in Rom für die Götter nie gegeben, ebenso fehlen Weihinschriften. Erst auf einer spätrepublikanischen Fluchtafel begegnen wir Dis Pater (CIL I², 1012), auf einer anderen, die anscheinend von einem Griechen geschrieben ist (CIL I² 2520), der bona pulchra Proserpina, Plutonis uxor, also der griechischen Göttin, und auch die Belege aus der Kaiserzeit gelten ihr.[2] Die Saecularspiele sind mit einer dreijährigen Verspätung 146 v. Chr. wiederholt worden.[3] Dann griff sie die augusteische Religionspolitik auf und veränderte ihren Charakter völlig, indem sie den Akzent von der Sühnung der Vergangenheit auf den Beginn einer neuen Epoche verlegte; als Symbol für den Anbruch einer neuen glücklichen Zeit sind sie in der Kaiserzeit mit ziemlich willkürlichen Abständen gefeiert worden.

82. Pompa circensis. Viel geringer war der religiöse Gehalt in den jährlichen öffentlichen Spielen, die ebenfalls in dieser Zeit beträchtlich vermehrt wurden. Die ältesten, die sogenannten Ludi Romani, reichen wohl noch ins 4. Jh. hinauf; nach Mommsens Vermutung sind sie im J. 366 ständig geworden, als die curulischen Aedilen eingesetzt wurden (Röm. Forsch. 2, 53).[4] Im 3. Jh. schlossen sich die Ludi plebei an, zuerst für uns im J. 216 erwähnt (Liv. 23, 30, 17), 238 die Florales (oben 73, 1), dann 208 die Ludi Apollinares (oben 223), vor 202 die Ceriales (Liv. 30, 39, 8), endlich im 2. Jh. 194 die Megalenses (Liv. 34, 54, 3; vgl. 36, 36, 4). Auch die Ludi Florales sind erst 173 ständig geworden.

Der für die Religion wichtige Teil der Ludi Romani und plebei ist die pompa circensis; die Götterbilder wurden in feierlichem Zuge durch den

Stelle in Rom möglich (Battisti, Stud. Etr. 6, 1932, 287ff. Momigliano, Miscellanea della facoltà di lettere e di filosofia di Torino 1928, 10 ff.). Damit fällt der einzige Grund, das Fest mit Tarent zu verbinden.

[1] Kult der Persephone ist in Unteritalien nicht selten, vgl. RE 19, 965. In Lokri IG XIV 630. 631, wo sie und Hades ein Paar sind. Über ihr Heiligtum dort Not. Scav. 1912, 67.

[2] CIL VI 137–139. V 773 (Aquileia). 3225 (Verona). Eine sacerdos Matris deum et Proserpinae, CIL VI 508, dient einem orientalischen Kult, ebenso eine sacerdos Ditis Patris VI 2243. Die aedes Ditis patris in der Region XI der Notitia gilt in Wirklichkeit dem Summanus (vgl. Platner-Ashby, Topogr. Dict. 151), der in späterer Zeit mit Dis Pater gleichgesetzt wurde (oben 209, 2). In Grabgedichten ist natürlich der Name häufig, ebenso in der Literatur. Wenn Otho Dis Pater ein Opfer bringt (Suet. Otho 8, 3), so wird man an Verfluchung seines Gegners zu denken haben; damit rückt das Opfer nahe an die Fluchtafeln.

[3] Censorin 17, 11 berichtet, daß Piso, Cassius Hemina und Cn. Gellius das Jahr 146 gaben, während Varro, Livius und Antias die reguläre hundertjährige Frist ansetzten und sie ins Jahr 149 verlegten. Für Livius wird die Angabe durch per. 49 und die Epitome von Oxyrrhynchos 103 bestätigt. Auch abgesehen davon, daß Piso und Hemina Zeitgenossen der Feier gewesen sind, während Varro und Livius offenbar auf Valerius Antias zurückgehen, hat die Abweichung von der Regel die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Bei Zos. 2, 4, 1 ist der Text erst nach den übrigen Zeugnissen korrigiert. Vgl. Mommsen, Röm. Chron.² 180, 350. Anlaß für die Verschiebung wird der dritte Punische Krieg gewesen sein.

[4] Dazu würde passen, daß Liv. 7, 3, 2 (363 v. Chr.) von einer Überschwemmung des Circus Maximus berichtet. Der Circus und die zugehörigen Spiele müssen also damals bestanden haben. An sich ließe sich die Einsetzung der curulischen Aedilen auch durch die erhöhte Bautätigkeit erklären. Für die Einführung der ludi plebei gibt die Erbauung des Circus Flaminius 220 v. Chr. (Liv. per. 20, vgl. Fest. exc. 89 M. 207 L.) ein Datum.

Circus getragen, in dem danach die Rennen stattfanden. Die Prozession ging vom Kapitol über das Forum zum Circus.[1] Unter Vorantritt der spielleitenden Magistrate gingen in ihr Gruppen von Knaben zu Pferde und zu Fuß, sodann die auftretenden Wagenlenker und Kämpfer, endlich die Götterbilder auf einem tensa genannten Wagen, den ein puer patrimus et matrimus lenkte (Cic. har. resp. 23), vielleicht auch ihre Attribute gesondert,[2] und wurden durch Akklamationen der Zuschauer begrüßt. Es gab in dem Zuge auch typische Figuren, die mit dem Volk anzügliche Reden wechselten.[3] Dann brachte der spielleitende Beamte ein Opfer. Leider wissen wir nichts über die ursprünglich beteiligten Götter, und die Frage wird noch dadurch kompliziert, daß im Circus selbst Götterbilder standen. Plinius bezeugt es für die Saatgottheiten (n. h. 18, 8. Tert. spect. 8, 3), und ganz zufällig hören wir von einer Statue der Pollentia (Liv. 39, 7, 8), die nur an dieser einen Stelle erwähnt wird. Es liegt nahe, das Verhältnis zwischen den immer im Circus stehenden Bildern und den in Prozession getragenen so

[1] Wir haben zwei etwas ausführlichere Beschreibungen. Dion. Hal. 7, 70 ff. geht nach seiner Angabe im Grundstock auf Fabius Pictor zurück, aber er hat dessen Angaben willkürlich ausgewählt und verändert, um seine These von der Herkunft der Römer aus Griechenland zu beweisen. In der bewußten Umsetzung in griechisch-attizistische Terminologie lassen sich die römischen Entsprechungen nur schwer erkennen. Z. B. müßte man nach 7, 72, 6 eine Beteiligung der Salier annehmen, von der keine andere Quelle etwas weiß und die äußerst unwahrscheinlich ist. Die Reihe der Götterbilder läßt er durch die griechischen zwölf Götter eröffnen, was sicher jung ist (unten S. 253, 2), aber schon für die Zeit des Fabius Pictor zutreffen könnte. Ein Versuch, Fabius und Dionysius zu trennen, bei A. Piganiol, Recherches sur les jeux romains (Publ. Fac. Lettr., Strasbourg 13) Paris 1923, 15 ff. Ovid (Am. 3, 2, 43 ff.) gibt eine Liste mit Victoria am Anfang und Venus am Schluß (dazwischen Neptun, Mars, Apollo, Diana, Minerva, Ceres, Liber, Castor), die durch die künstlerischen Absichten seines Gedichtes bedingt und sicher ebenso unvollständig wie in der Reihenfolge willkürlich ist. So läßt sich selbst für die augusteische Zeit eine Liste nicht aufstellen. Man muß mit starken Veränderungen rechnen.

[2] Fest. 364 M. 452 L. Tensam ait vocari Capito vehiculum quo exuviae ludicris circensibus in circum ad pulvinar vehuntur. Das pulvinar hat Augustus erneuern lassen (Mon. Ancyr. 4, 4). Ps. Ascon. Cic. Verr. 2, 1, 154. Suet. Vesp. 5, 7. Val. Max. 1, 16, 1 hält ein Knabe die exuviae Iovis bei der pompa. ex]uvias in pulvinari lat[as, CIL VI 32333, 8b 6 (Saecularakten des Severus). Tert. spect. 7, 2 spricht de imaginum agmine, de curribus, de tensis, de armamaxis (= carpentum, auf dem später die Göttinnen fuhren), de sedibus (= pulvinar), de coronis, de exuviis. Seit Borghesi bezieht man die Denare des L. Rubrius Dossenus (Grueber, BMC Rom. Rep. I 311 und pl. 38. 1–3. Sydenham, Coin. Rom. rep. 705–707 Abb. 11. 12.) auf die exuviae der Circusspiele (Marquardt-Friedlaender, Röm. Staatsverw.² 509, 3). Sie zeigen in dem Wagen den Blitz des Iuppiter, bei Iuno und Minerva Vögel, die man auf Gans und Eule deuten könnte. Sie stützen die Ansicht, daß die exuviae die Attribute der Götter waren, die man auf besonderen Wagen fuhr. Die Victoria, die auf allen drei Münzen über dem Wagen fliegt, könnte auf die Rolle der Göttin an der Spitze des Zuges (Ov. Am. 3, 2, 45) gehen, aber auch auf den Rennsieg. Nur versteht man schwer, weshalb die Attribute gesondert von den Bildern in der pompa mitgeführt wurden. Möglich wäre, daß man in ältester Zeit nur die Attribute mitführte und den Brauch später beibehielt, als Bilder der Götter selbstverständlich geworden waren.

[3] Fest. 59 M. 165 L. Citeria appellabatur effigies quaedam arguta et loquax, ridiculi gratia quae in pompa vehi solita sit. Cato in M. Caecilium: „Quid ego cum illo dissertem amplius quem ego denique credo in pompa vectitatum ire ludis pro citeria atque cum spectatoribus sermocinaturum." Fest. exc. 243 M. 348 L. Petreia vocabatur que pompam praecedens in coloniis aut municipiis imitabatur anum ebriam. Die Erwähnung der pompa schließt in beiden Fällen ein dramatisches Spiel mit stehenden Figuren nach Art der oskischen Posse aus. Daß sich der Brauch in den Municipien erhielt, als er in Rom den Begriffen von Würde und Feierlichkeit zum Opfer gefallen war, versteht man leicht.

aufzufassen, daß die ersten die älteren sind, die allmählich durch die großen Götter verdrängt wurden. Dann müssen die Spiele zunächst einen ganz anderen Charakter gehabt haben und schon durch die Einführung der Prozession grundlegend verändert worden sein. Ein alter Vegetationsritus, wie wir ihn bei den Consualia kennen, ist später durch ein Fest ersetzt worden, das in steigendem Maße nur der Volksbelustigung diente und seinen religiösen Sinn verlor.[1] Galt das alte Fest wirklich den Saatgottheiten, so könnte auch Iuppiter, von dessen Tempel die Prozession ausging, anfangs der Wettergott gewesen sein. Wettlauf und Wettrennen sind als Vegetationsriten verbreitet.[2] Auch die erwähnten typischen Masken würden zu einem Vegetationsfest passen. Eine Schwierigkeit entsteht dadurch, daß es sich bereits um Bilder der Saatgottheiten handelt. Wenn etwas sicher ist, so dies, daß es bildliche Darstellungen der Kräfte, die in der Saat wirksam sind, in alter Zeit nicht gegeben hat. Gewiß können sie nachträglich ebenso geschaffen sein wie die der Pollentia, die die Verbindung mit pollere im Namen trägt und nichts anderes gewesen sein kann als eine Kraft. So gut wie man ihr Bild im J. 187 sogar vergoldet erneuert hat, konnten auch Bilder der Saatgottheiten später aufgestellt werden. Aber man muß damit rechnen, daß irgendwelche Bilder, deren Namen man nicht mehr kannte, einer Theorie zuliebe Seia, Segetia und Tutulina getauft wurden. So bleibt ein Vorstadium der Ludi Romani bloße Vermutung.[3]

Dagegen wird man in der feierlichen Prozession mit den Götterbildern die gleiche Gesinnung nicht verkennen, die auch aus den Lectisternien spricht. Falls die Erwähnung eines pulvinar bei Festus (oben 249, 2) nicht ein Zusatz ist, hat man eine genaue Entsprechung; wie die Götter durch ihre Bilder bei dem Mahl gegenwärtig sind, das man ihnen vorsetzt, so im anderen Fall bei den Spielen, die man aufführt, um sie gnädig zu stimmen. Die sinnfällige Gewißheit ihrer Gegenwart ist das Neue an dem Ritus und verfehlt seine Wirkung auf die Menge nicht. Freilich mußte auch hier die jährliche Wiederholung an Stelle einer zunächst in Zeiten außerordentlicher Gefahr und Not veranstalteten Begehung den Eindruck immer mehr abschwächen. Aber der religiöse Charakter zeigt sich noch darin, daß nur für die Ludi Romani und plebei das Gebot der instauratio galt; nur sie mußten wegen eines dabei vorgefallenen Formfehlers wiederholt werden.[4]

Die Säkularisierung der Ludi wurde noch verstärkt durch die Einführung szenischer Aufführungen im J. 240 v. Chr.[5] Das griechische Drama, das man

[1] Bezeichnenderweise betrifft die Ausdehnung auf mehrere Tage nur die Wettkämpfe; der religiöse Teil wird nicht etwa in verkürzter Form bei Beginn jeden Tages wiederholt. Die Ludi Romani dauerten schließlich 16 Tage. Über die einzelnen Etappen der Vermehrung, die für die Religionsgeschichte bedeutungslos sind, vgl. Marquardt-Friedländer, Röm. St. Verw. 3, 482 ff. RE v. Circus.

[2] Vgl. J. Frazer, The Fasti of Ovid 3, 55 ff. 68.

[3] Piganiol a. S. 249, 1 a.O. vermutet als anfängliche Aufgabe der Spiele d'assurer l'entretien d'une force qui menace à décliner. Das kann sehr wohl für ihren Ursprung zutreffen, ist aber mit unserem Material nicht zu erweisen.

[4] Allerdings werden auch die Schaustellungen bei einem Formfehler wiederholt. Liv. 38, 35, 7 ludi Romani ter, plebei quinquies toti instaurati Cass. Dio 60, 6, 4. Eine Liste der Instaurationen aus Livius bei Ritschl, Parerga 310 Anm. Vgl. noch W. Green, The ritual validity of the ludi scaenici, Class. Weekly 26, 1932/33, 156.

[5] Über die literarhistorische Konstruktion des Accius, der ein anderes Datum

jetzt in Übersetzungen dem römischen Publikum vorführte, hatte den Zusammenhang mit dem Kult längst verloren. Die Grundlagen, auf denen die Verbindung von Tragödie und Komödie mit dem Gottesdienst in Griechenland geruht hatte, waren in Rom nicht zu wiederholen. So entscheidend der Vorgang als eine Etappe in dem kulturellen Hellenisierungsprozeß Roms gewesen ist, in religiöser Hinsicht mußte das einer ganz anderen Gesinnung entsprungene Spiel mit den göttlichen Personen eher auflösend wirken, um so mehr als die Hymnen der Chöre, die im 5. Jh. in Athen den Kultcharakter des Spiels betont hatten, in den hellenistischen Aufführungen und ihren römischen Nachbildungen meist wegfielen.

83. Epulones. Wie sehr die Priester durch das Anwachsen der Ludi und die damit verbundenen Lectisternien in Anspruch genommen wurden, zeigt sich darin, daß man im J. 196 ein besonderes Kollegium von Epulones schuf, deren Aufgabe zunächst das epulare sacrificum der Ludi Romani und plebei war. Ihre Zahl wird später auf sieben erhöht, und sie heißen auch noch VII viri epulones, als Caesar zehn Mitglieder ernennt.[1] Sie tragen ihren Namen von dem Epulum Iovis, das mit den Ludi Romani immer verbunden gewesen war und wohl, seit der Lectisternienbrauch allgemein geworden war, auch in die ludi plebei eindrang. Die Notwendigkeit, für diesen Zweck eine besondere Körperschaft zu schaffen, und ihre steigende Zahl lehren, wie stark sich der äußere Prunk in den Vordergrund drängte. Nicht mehr der Gott allein, sondern auch der Senat war beteiligt.[2] Darin zeigt sich die steigende Verweltlichung.

84. Wandel der Kultformen. Dagegen war es von entscheidendem Einfluß, daß im Laufe des 3. Jh. Rom sich mit Göttertempeln und natürlich auch mit Götterbildern füllte.[3] Hatte es bis dahin nur ganz wenige Heiligtümer in der Stadt gegeben, während sich der Kult sonst noch in heiligen Hainen vollzog, so setzte nun eine rege Bautätigkeit ein. Die Gründe dafür sind in einem Anwachsen des Wohlstandes und in dem Vorbild der Länder zu suchen, die nun unter römischer Oberhoheit standen. Der Wandel der Vorstellungen folgt der Bautätigkeit nach und ist nicht ihre Veranlassung. Aber es vollendet sich in diesem Jahrhundert, was mit der Erbauung des kapitolinischen Tempels begann. Die alten gestaltlosen Götter entschwinden dem Bewußtsein des Volkes allmählich, und nur die behalten Geltung, die anthromorpher Erscheinung fähig waren. Nur als erstarrte Reste bleiben

annahm, vgl. Leo, Herm. 24, 1889, 77. Hendrickson, Am. J. Phil. 19, 1898, 295.

[1] Cic. or. 3, 73 pontifices veteres propter sacrificiorum multitudinem tresviros epulones esse voluerunt. Fest. exc. 78 M. 193 L. epulonos dicebant antiqui, quos nos epulones dicimus; datum est autem his nomen, quod epulas indicendi Iovi ceterisque diis potestatem haberent. Das Jahr der Einsetzung, Liv. 33, 42, 1, die Vermehrung durch Caesar, Cass. Dio 43, 51, 9. Iovis epulum fuit ludorum causa, Liv. 25, 2, 10. 27, 36, 9. 29, 38, 8. 30, 39, 8. 31, 4, 7. 32, 7, 13. 33, 42, 11.

[2] Die Beteiligung des Senats, Gell. 12, 8, 4, Liv. 38, 57, 5, schon für das zweite Jahrhundert, allerdings aus Valerius Antias in dem romanhaften Bericht über die Scipionenprozesse. Cass. Dio 39, 30, 4. 48, 52, 2.

[3] Eine Liste Anhang 4. Vgl. W. Hoffmann a. 226, 3 a.O. 83 ff. Die archäologischen Funde haben die Tradition in allem Wesentlichen bestätigt. Die sicher datierbaren ältesten Tempelreste gehen nur in Ausnahmefällen über das 3. Jh. hinauf.

eine Anzahl Riten erhalten, die im Staatskult ihren Rückhalt hatten. Aber da sie den Zusammenhang mit dem Leben der Gegenwart verloren hatten, wandte sich die Menge von ihnen ab. Die griechische Fähigkeit, das Göttliche plastisch zu formen, zog die Phantasie der Römer in ihren Bann, wie sie gleichzeitig auch den ägyptischen Göttern ihre kanonische Gestalt schuf. Der philosophische Gottesbegriff, dem das Bild bestenfalls ein Gleichnis war, wirkte noch nicht auf Rom. Vielmehr mußte die Kultstatue eine Festigung der bis dahin schwankenden Vorstellung von den einzelnen Gottheiten bewirken. Gleichzeitig gewannen sie in ihren Tempeln eine Nähe und Vertrautheit, die dazu ermutigte, sich auch in den Nöten des Tages mit persönlichen Anliegen an sie zu wenden. Die Staatsreligion beschränkte auch weiter den Anteil am Gottesdienst nach Möglichkeit auf wenige offiziell Beauftragte; aber der Weg war frei, der zu individuellen Beziehungen zu den Göttern führen konnte.

Ganz vermochte der Staat in dieser Zeit die Beteiligung Privater nicht mehr zu entbehren. In der Geldnot des zweiten Punischen Krieges hatte man wiederholt bei den Lectisternien auf Beiträge von Angehörigen der verschiedensten Bevölkerungsklassen zurückgegriffen.[1] Selbst die Freigelassenen waren beteiligt worden.[2] Ebenso hat man damals die Frauen der wohlhabenden Schichten veranlaßt, aus ihrer Mitgift Beiträge für ein Weihgeschenk zu sammeln.[3] Trotz der Lücke unserer Kenntnis, die das Fehlen der zweiten Dekade des Livius bedingt, wird man annehmen dürfen, daß dieser Brauch erst damals aufkam; der Anlaß war äußerlich, aber die griechische Gewohnheit, der Gottheit kleine Beiträge in den Opferstock ihres Tempels zu werfen,[4] bürgerte sich rasch ein, wie die Inschriften des 2. und 1. Jh. zeigen, die von Reparaturen eines Heiligtums und von Weihungen reden, die ex stipe bestritten wurden.[5] Der Wunsch, selber etwas beizutragen, um

[1] Liv. 22, 1, 19 ad aedem Saturni ... est lectisternium imperatum et eum lectum senatores stravere. Aber bei den Ludi Apollinares ist das ganze Volk beteiligt, Liv. 25, 12, 4 praetor ... edixit, ut populus per eos ludos stipem Apolloni quantum commodum esset, conferret. Fest. exc. 23 M. 119 L. Apollinares ludos ... populus laureatus spectabat stipe data pro cuiusque copia. Ov. Fast. 4, 351. Die Angabe des Plinius (n. h. 33, 138), daß zuerst im J. 186 populus Romanus stipem spargere coepit, stammt aus der Darstellung der Scipionenprozesse durch Valerius Antias und ist ebenso unhistorisch wie diese.

[2] M. Laelius augur bei Macrob. 1, 6, 13 lectisternium ex conlata stipe faciendum ita ut libertinae quoque quae longa veste uterentur, in eam rem pecuniam subministrarent (im zweiten Punischen Kriege). Liv. 22, 1, 18 ut libertinae et ipsae unde Feroniae donum daretur, pecuniam pro facultatibus suis conferrent.

[3] Liv. 22, 1, 18 Matronae ... pecunia conlata quantum conferre cuique commodum esset, donum Iunoni Reginae in Aventinum ferrent. Ein Auszug aus dem ädilizischen Edikt selbst Liv. 27, 37, 9 (matronae) quibus in urbe Romana intraque decimum lapidem ab urbe domicilia essent, ipsae inter se quinque et viginti delegerunt, ad quas ex dotibus stipem conferrent. Wiederholt im J. 99 v. Chr. Obsequ. 46 (106).

[4] Vgl. dazu H. Graeven, Arch. Jahrb. 16, 1901, 163. Huelsen, RM 22, 1907, 236 ff., dort 237, 1 Nachträge zu Graevens Verzeichnis von thesauri in Italien.

[5] CIL I² 680 (Tifata) 683 (Capua). 990 (Rom), dazu die stips des Aesculaptempels oben S. 227. Münzen, die durch ihre Aufschrift die Herkunft aus einer stips bezeugen, CIL I² 2084. 2085. Vgl. auch CIL I² 1510 (Cora) [Mentei? Bo]nae serveis contul(erunt). Hierher gehören auch die zahlreichen Inschriften, in denen ein collegium, eine Handwerkergilde durch die magistri eine Weihung darbringt. Immerhin hat man die Erlaubnis zu solchen Sammlungen beschränkt. Marcian. Dig. 47, 22, 1 permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coeant ...

sich der Gunst der Gottheit zu versichern, muß also damals lebhaft gewesen sein, nicht nur im Aesculapkult (oben 227), wo der Zusammenhang mit der persönlichen Heilung solche Gaben selbstverständlich machte.

Bisher war die Entwicklung, wenn sie auch eine stetige Hellenisierung brachte, in den von der Regierung gelenkten Bahnen verlaufen. Die neuen Formen ließen sich der römischen Tradition eingliedern. Der Krieg gegen Hannibal nötigte zu einer solchen Fülle von Sühnriten, um das erschreckte Volk der pax deum zu versichern, daß die Beschränkung unmöglich wurde. Schon 217 hatte man auf den alten Ritus des ver sacrum (oben 124) zurückgegriffen, aber zugleich seine Natur wesentlich geändert. Was einst das Wesentliche gewesen war, die Aussendung eines Teiles der Bevölkerung in Zeiten der Hungersnot, fiel weg; so wurde es zu einem Opfer großen Stils, das dementsprechend Iuppiter dargebracht wurde, nicht mehr Mars (vgl. oben 114). Indem man die Frist von zwanzig Jahren beibehielt und sich in römischer Weise dagegen sicherte, daß inzwischen verendete Tiere unter das Gelübde fielen, wird auch die Zahl der Opfertiere auf ein bescheidenes Maß zurückgeführt. Das gleiche Jahr sah eine Erneuerung und Veränderung des Lectisternienritus. Hatte man bisher anscheinend immer die gleichen Gottheiten daran beteiligt, so wird nun nach unmittelbarem griechischem Vorbild der Verein der griechischen zwölf Götter eingeführt. Damit wurden nicht nur die bisherigen Gleichungen zwischen altrömischen Namen und griechischen Götterbildern, wie sie in den Tempeln sich darstellten, endgültig sanktioniert. Es mußten dabei auch Götter in Erscheinung treten, von denen es sonst noch kein Kultbild in Rom gab, wie Vesta oder Volcanus; andere, wie Ianus und Vertumnus, Consus und Ops traten zurück. Auch in der Gruppierung der Götterpaare zeigt sich griechischer Einfluß. Man stellte bei dieser Gelegenheit Iuppiter und Iuno zusammen, Neptunus und Minerva, Mars und Venus, Apollo und Diana, Volcanus und Vesta, Mercurius und Ceres (Liv. 22, 10, 9). Darin stammte mindestens die Verbindung zwischen Ares und Aphrodite, Poseidon und Athene, Apollon und Artemis aus rein griechischer Überlieferung. Eine Inschrift von Magnesia hat gelehrt, daß der ganze Ritus des Lectisterniums für die zwölf olympischen Götter Entsprechungen in Griechenland hatte, also vermutlich diesmal geradewegs aus einer griechischen Stadt übernommen war.[1] Später hat man auf diesen Götterverein die alte Bezeichnung di consentes angewandt. In Varros Zeit standen die vergoldeten Statuen der zwölf Götter unter diesem Namen auf dem Forum.[2]

quod non tantum in urbe, sed et in Italia et in provinciis locum habere divus quoque Severus rescripsit. Für Rom war die Verfügung also älter als Septimius Severus.

[1] Inschr. v. Magnesia 98, 42 (Syll.³ 589). Der Stephanephore soll eine Prozession veranstalten, ἄγων ξόανα πάντων τῶν δώδεκα θεῶν ἐν ἐσθῆσιν ὡς καλλίστοις καὶ πηγνύτω θόλον ἐν τῆι ἀγορᾶι πρὸς τῶι βωμῶι τῶν δώδεκα θεῶν, στρωνύτω δὲ καὶ στρωμνὰς τρεῖς ὡς καλλίστας. Hier ist Prozession und lectisternium kombiniert. θόλον πηγνύναι bedeutet die Errichtung eines zeitweiligen Aufenthaltsraumes für die Götter, entspricht also genau dem fanum sistere in Rom (oben 244, 2). Aus den drei Klinen ergibt sich, daß man hier je vier Götter zusammen gruppiert hat.

[2] Varro r. r. 1, 1, 4 deos Consentes quorum imagines ad forum auratae stant, sex mares et feminae totidem. Ob die Bezeichnung nicht erst von Varro stammt, bleibt unsicher.

Das gleiche Jahr sah eine für die ganze Folgezeit entscheidende Umformung des Saturnkults. Man brachte am Tage der Saturnalien, dem 17. Dezember, dem Saturn in seinem Tempel auf dem Forum gleichfalls ein lectisternium und ein Opfer. Daran schloß sich ein allgemeines Mahl und eine bis in die Nacht ausgedehnte Feier.[1] Livius fügt hinzu, daß der Tag seither als Festtag galt. Der Leser kann nur annehmen, daß damals die Saturnalien eingeführt wurden. In dieser Form kann das nicht richtig sein; die Saturnalien gehören dem ältesten Kalender an und der Saturntempel war um 400 errichtet.[2] Die bezeichnende Eigentümlichkeit der Saturnalien, die Freiheit, die die Sklaven an diesem Tage genossen,[3] führt auf ein bäuerliches Fest, seine Lage im Dezember einige Tage nach Beendigung der winterlichen Aussaat ebenso. Die seit Livius Andronicus geläufige Gleichsetzung von Saturnus mit Kronos (frg. 2 Morel) hilft wenig weiter, da die Gestalt des Kronos auch in Griechenland ungelöste Rätsel aufgibt.[4] Philochoros bezeugt für die attischen Kronien das gemeinsame Mahl von Herren und Sklaven.[5] Die Parallele kann ebensogut Anlaß für die Gleichsetzung Kronos-Saturn gewesen sein wie der Anstoß für die Umgestaltung im J. 217. Auch daß man sich bei dieser Gelegenheit gegenseitig Kerzen und sigillaria, also kleine Tonfiguren,[6] schenkte, deutet auf ein altes Winterfest, bei dem man die Kraft der Sonne zu verstärken suchte. Am auffälligsten ist, daß man bei dieser aus Anlaß des Krieges veränderten Feier die Beziehung auf den Krieg vermißt; während sonst bei den im zweiten Punischen Krieg ein-

[1] Liv. 22, 1, 19. Postremo Decembri iam mense ad aedem Saturni Romae immolatum est lectisterniumque imperatum – et eum lectum senatores stravere – et convivium publicum, ac per urbem Saturnalia diem ac noctem clamata populusque eum diem festum habere ac servare in perpetuum iussus. Anders Liv. selbst 2, 21, 2.

[2] Vgl. oben 137. Die Zeugnisse über die verschiedenen Gründungsdaten Platner-Ashby, Topograph. Dict. 463. Der Annalist Cn. Gellius berichtete, daß der Militärtribun L. Furius ihn auf Anweisung des Senats errichtet hatte (Macrob. 1, 8, 1). Gemeint ist L. Furius Medullinus, Vater oder Sohn (vgl. Münzer, RE s. v. Furius 65/66). Das ergibt einen Spielraum von 432 bis 381 oder sogar 370. Da diese Angabe die einzige ist, die keiner tendenziösen Kombination ihren Anlaß verdanken kann, ist sie die historisch zuverlässige. Das schließt nicht aus, daß es eine area Saturni mit Altar schon früher an dieser Stelle gegeben hat.

[3] Macrob. 1, 7, 26. Saturnalibus tota servis licentia permittitur. Wenn Macrob. 1, 24, 22 f. berichtet, daß die Sklaven an diesem Tage vor den Herren zu essen bekamen, so ist das eine spätere Überbetonung, als gerade das Wesentliche des ursprünglichen Festes, die Gemeinsamkeit von Herren und Knechten, fortgefallen war; Polemius Silvius nennt den Tag feriae servorum. Vgl. Auson. de fer. 15.

[4] Vgl. v. Wilamowitz, Sber. preuß. Akad. d. Wiss. 1929, 35 ff. Nilsson, Gesch. d. griech. Religion I² 512 ff. Die Gewohnheit, Feste mit den Knechten zusammen zu feiern, ist im bäuerlichen Leben zu allgemein, um irgend etwas für die Entlehnung beweisen zu können. Cato (Orat. frg. 77 Malcovati) sagt Graeco ritu fiebantur Saturnalia. Ob sich das auf die Beteiligung der Sklaven, die Cato von seinem Aufenthalt in Athen kennen mochte, oder auf das Opfer mit unbedecktem Haupt (Plut. qu. Rom. 266 e. Fest. 322 M. 416 L. Macrob. 1, 8, 2) bezieht, ist ungewiß. Auch das zweite beweist nicht zwingend griechische Riten (oben 214, 4).

[5] Macrob. 1, 10, 22; vgl. Athen. 14, 639b. Auch Accius bei Macrob. 1, 7, 36 (frg. 3 Morel) spricht ausdrücklich von den griechischen Kronien.

[6] Varro L. L. 5, 64 Saturnalibus cerei superioribus mittuntur. Fest. exc. 54 M. 160 L. Macrob. 1, 7, 32. 11, 49. Die sigillaria sind wohl Rest eines bei dieser Gelegenheit üblichen Geschenks des Dieners an den Herrn; in der Kaiserzeit wird es durch eine Spende des Herrn ermöglicht, die sigillaricium hieß (Suet. Claud. 5, Hist. Aug. Hadr. 17, 3. Carac. 1, 8. Aurelian. 50, 3). Das ist spätere Entwicklung, zu der es zahlreiche Parallelen gibt.

geführten Neuerungen der Wunsch sichtbar wird, die gedrückte Stimmung des Volkes durch außerordentliche Mittel zu beeinflussen oder es der Hilfe neuer Götter zu versichern, tragen die Saturnalien mit ihrer Ausgelassenheit einen ganz anderen Charakter. Es ist nichts in den Riten, was nicht in dem Bauernkult entstanden sein könnte. Das Tempelbild stellte Saturn mit einer Sichel in der Hand dar, was den Typus der griechischen Kronosdarstellungen wiederholt, aber es war sicher älter als 217; der Brauch, seine Füße mit Binden zu umwickeln (Verrius Flaccus b. Macrob. 1, 8, 5. Stat. Silv. 1, 6, 4. Min. Fel. 23, 5), findet sich nach dem Zeugnis Apollodors auch bei Kronos (Macr. a.a.O.), aber keineswegs bei ihm allein,[1] und die antike Deutung auf die Fesselung des Kronos durch Zeus ist unzutreffend. Es handelt sich überall um die Bindung, die die Anwesenheit des Gottes sichern soll, sei es, daß man seine Kraft der Gemeinde zu erhalten wünscht, sei es, daß man ihm wehren möchte, Unheil zu verbreiten.[2] Die Bestandteile der Saturnalien lassen sich nicht eindeutig zwischen Altem und Übernommenem aufteilen, um so weniger, als wir nicht wissen, wie der etruskische Kult des Gottes aussah (vgl. oben 137). Nur mit allem Vorbehalt sei daran erinnert, daß im Westen Kronos-Saturnus vielfach mit dem phönizischen Gott Ba'alschammân gleichgesetzt wurde (v. Wilamowitz a.a.O. 40); es besteht also die Möglichkeit, daß man in diesem Jahre auf das alte Fest besonderen Nachdruck gelegt hat, weil man den Gott der Feinde zu sich herüberziehen wollte.[3] Livius hätte dann eine derartige Notiz seiner Vorlage als Einführung der ihm geläufigen Saturnalien mißverstanden.

In demselben Jahre hat man auch Mens (oben 239) und Venus Erucina (oben 185) Tempel errichtet. Bei der zweiten könnte ein ähnlicher Wunsch mitgespielt haben wie bei der Hervorhebung der Saturnalien. In welchem Sinne man damals Mens zu Hilfe rief, ist bereits dargelegt.

212 wurden auf Anordnung der Sibyllinen Spiele für Apollo abgehalten, die aus Anlaß einer Seuche im J. 208 ständig wurden.[4] Kurz vorher hatte man zum erstenmal das delphische Orakel befragt (oben 224). Die Annalen wissen zu berichten, daß bei der ersten Einführung Sprüche eines Sehers Marcius mitgewirkt hatten. Das Orakel, das Livius mitteilt, zeigt deutlich den Einfluß der hexametrischen Dichtung, kann also nicht vor Ennius verfertigt sein.[5] Man glaubt gern, daß in jenen erregten Zeiten aller-

[1] Das Material bei Lobeck, Aglaophamus 275. Rohde, Psyche II[2] 190, 2. Zur Deutung Frazer, The Fasti of Ovid II 105.

[2] Inschriften für Saturn sind in Italien in alter Zeit sehr selten und sie entscheiden nach keiner Seite. Daß er eine Schale erhält wie andere Götter (CIL I[2] 449), und daß sein Name auf einem Amulett steht (CIL I[2] 461), ließe sich verstehen, wenn er Unheil abwehrte und wenn er es sandte. Auch eine Inschrift aus Spoletum Saturno sacro (A. Rambaldi, Bull. Comm. Appendice vol. 16, 1949/50, 49, 1) lehrt nichts über die Natur des Gottes.

[3] E. Manni, Athenaeum 16, 1938, 223ff. mit weiteren Schlüssen, denen ich nicht folgen kann.

[4] Liv. 25. 12, 8 ff. Macrob. 1, 17, 27 ff. Liv. 26, 23, 3. 27, 11, 6. 23, 5 ff. Vgl. CIL I[2] p. 321. oben 223.

[5] A. Klotz, RE 14 Sp. 1542 Vf. RE 18 Sp. 859. Entscheidend sind für die hexametrische Dichtung geschaffene Komposita, Troiugena, alienigena, frugifera, wie Klotz gesehen hat. War eine Seuche Anlaß der Einführung (oben 223, 3), so ist der apokryphe Charakter noch deutlicher, denn die Sprüche sind auf die Kriegsgefahr gestellt. Die sonstigen Reste des Marcius (p. 6 Morel) geben allgemein gehaltene Warnungen, die auf viele Gelegenheiten passen, wie derartige Bücher zu tun pflegen.

hand Orakel im Volke umliefen, aber was wir sonst von Marcius hören, führt eher auf ein Buch mit zeitlosen, allgemeinen Warnungen, wie es deren auch in Griechenland gab. Das Nebeneinander von Sibyllensprüchen und Weisungen des Marcius ist eine Dublette; es liegt nahe, darin den ausschmückenden Zusatz eines nachennianischen Annalisten zu sehen. Aber die Wahl des Apollo als Herrn der Spiele zeigt ebenso die Tendenzen der Zeit wie das Überwiegen szenischer Aufführungen, die bald den zunächst auf den 13. Juli fixierten Spielen eine Ausdehnung vom 6. bis 13. Juli gaben.

Im Jahr 218 hatte man Hercules und Iuventas zusammen ein Lectisternium und eine supplicatio ausgerichtet; die Verbindung zeigt, daß Hebe gemeint ist und daß auch hier griechische Mythen in Rom Einfluß gewinnen.[1] Wenn dagegen M. Livius Salinator in der Schlacht bei Sena 207 der Iuventas einen Tempel gelobte, so war hier wohl die Kraft der römischen Jugend gemeint, die die Schlachten des zweiten Punischen Krieges schlug.[2] Es ist die gleiche Gesinnung, aus der heraus Ti. Sempronius Gracchus nach dem mit Hilfe von Freigelassenen erfochtenen Siege bei Beneventum ein Bild der Libertas in das schon seit einigen Jahrzehnten bestehende Heiligtum der Libertas stiftete (Liv. 24, 16, 19).[3]

Ohne Entsprechung in früherer oder späterer römischer Religion ist auch ein Menschenopfer, das in dieser Zeit auftritt. Zuerst 228, dann wieder 216, hat man auf dem Forum Boarium einen Gallier und eine Gallierin, und einen Griechen und eine Griechin lebendig begraben.[4] Das ist kein Opfer in den üblichen Formen, es wird natürlich auch keinem Gott dargebracht.[5] Vielmehr ist es die magische Vernichtung eines Gegners, die man an Repräsentanten seines Stammes stellvertretend vollzieht. Man hat es deshalb meist als Kriegsopfer verstanden. Seit Cichorius gezeigt hat, daß das erste

[1] Liv. 21, 62, 9. Das Opfer an den kapitolinischen Iuppiter bei Anlegung der toga virilis (oben 152) hat damit nichts zu tun. Eine Kultstätte der Iuventas im kapitolinischen Tempel in der Cella der Minerva (Dion. Hal. 3, 69, 5. Liv. 5, 54, 7. Flor. 1, 7, 8. Plin. 35, 108) gehört frühestens in diese Zeit. Wenn man später davon erzählte, daß diese aedicula vor Begründung des kapitolinischen Heiligtums dort gelegen hatte, wie die angebliche des Terminus (oben 80, 3), so folgt daraus nur, daß es damals keine anderen Heiligtümer als diese beiden innerhalb der area des Tempels gab. Ein Opfer bei Anlegung der Toga für sie folgt weder aus Fest. exc. 104 M. 226 L. Iuventutis sacra pro iuvenibus sunt instituta, noch aus Tert. nat. 2, 11, 11 est et Iuventa novorum togatorum. Varro konnte bei seiner etymologischen Systematisierung der römischen Götternamen Iuventas gar nicht anders einordnen.

[2] Liv. 36, 36, 5, der Weihung im J. 191 angibt. Cicero (Brut. 73) setzt ludi quos Salinator voverat ins J. 193. Beide meinen wohl dasselbe, aber wir können die Angaben nicht ausgleichen. Der Tempel verbrannte im J. 16 v. Chr. und wurde von Augustus erneuert (Cass. Dio 54, 19, 7. Mon. Anc. 4, 8; vgl. Plin. n. h. 29, 57). Die anniversaria sacra Iuventutis (Cic. Att. 1, 18, 3) waren wohl das Jahresfest dieses Tempels (Axtell, Deification of abstract ideas, Diss. Chicago 1900, 27).

[3] Der Tempel lag auf dem Aventin (Fest. exc. 121 M. 247 L.) und war von seinem Vater aus Strafgeldern errichtet worden (Liv. 24, 16, 19). Vgl. A. Merlin, L'Aventin dans l'Antiquité (Paris 1906) 107. 227 ff.

[4] Von einem dritten Fall berichtet Plut. qu. Rom. 283 f. Ihn hat Cichorius, Röm. Studien 7 ff., wegen des dabei berichteten Vestalinneninzests unter Vergleich von Oros. 5, 14. Obs. 36 auf das J. 114/13 datiert. Bei der erbitterten Stimmung des Volkes gegen die Nobilität in den Jahrzehnten nach dem Tode des C. Gracchus ist verständlich, daß man damals zur Beruhigung der Menge auf diesen Ritus zurückgegriffen hat. Für die mechanische Wiederholung einmal eingeführter Sühnungen wäre das bezeichnend.

[5] Cass. Dio 12, 50 (Tzetz. zu Lycophr. 603). Oros. 4, 13, 3; cf. Liv. per. 20. Plut. Marc. 3, 4. Zur Datierung auf 228 Cichorius, Röm. Studien 1923, 15. Liv. 22, 57, 6.

Opfer dieser Art in das Jahr 228 fällt, ist das in dieser Form unhaltbar Damals war man weder mit Galliern noch mit Griechen im Kriege. Auch 216 versagt diese Erklärung; es befanden sich zwar keltische Hilfstruppen in Hannibals Heer, aber von Griechen ist keine Rede. Außerdem sollte man dann in erster Linie Karthager als Opfer erwarten. Cichorius hat darauf hingewiesen, daß alle uns in republikanischer Zeit bekannten Fälle dieses Opfers in Jahre fallen, aus denen ein Vestalinneninzest überliefert ist. Da auch die Bestrafung der schuldigen Vestalin durch Lebendigbegraben vollstreckt wird, wird begreiflich, weshalb man gerade auf diese Form der Tötung verfiel. Aber die Wahl von Galliern und Griechen ist damit noch nicht erklärt. Die Schwierigkeit löst sich, wenn man annimmt, daß man in Zeiten äußerster Erregung seine Zuflucht zu einem etruskischen Ritus genommen hat.[1] Die Macht der Etrusker ist durch die Angriffe der Kelten von Norden und der Griechen von Süden zusammengebrochen. Livius spricht nur von libri fatales, die die Tötung angeordnet hatten, aber Orosius (4, 13, 3), der auf das 20. Buch des Livius zurückgeht, nennt ausdrücklich die Decemviri als Urheber, ebenso Plutarch. Es hat sich bei dem Kult der Mens gezeigt, daß in dieser Zeit ein Sibyllenspruch keineswegs immer rein griechische Herkunft des Ritus verbürgt. So hat die Übernahme eines etruskischen Opfers immer noch die größte Wahrscheinlichkeit für sich. Später haben die Römer, die Menschenopfer auch bei den unterworfenen Völkern verboten (Plin. n. h. 30, 12), anscheinend an dieser Stelle des Forum Boarium ein Sühnopfer gebracht.[2] Das scheint nicht gehindert zu haben, daß es in der ersten Kaiserzeit noch einmal wiederholt worden ist.

Endlich hat man im J. 207 einen ganz ungewohnten Ritus durchgeführt. Eine Prozession brachte der Iuno auf dem Aventin zwei Bilder aus Zypressenholz, und dabei wurde ein Prozessionslied gesungen.[3] Dreimal neun Jungfrauen tanzten auf dem Forum und sangen das Lied, mit dessen Abfassung man Livius Andronicus betraute.[4] Es war ein fast literarisch wirkender

[1] So Cichorius, a.a.O. 19. Vgl. noch F. Schwenn, Menschenopfer bei den Griechen und Römern, RGVV XV 3, 148 ff.

[2] Plut. Marc. 3, 4 οἷς καὶ νῦν ἐν τῷ Νοεμβρίῳ μηνὶ δρῶσιν Ἕλλησι καὶ Γαλάταις ἀπορρήτους καὶ ἀθεάτους θυσίας. Der Dativ kann unmöglich von einer Opferung von Galliern und Griechen verstanden werden, sondern nur bedeuten, daß man für sie Opfer brachte. Die Stelle zeugt also keineswegs für eine jährliche Fortdauer in wie auch immer abgeschwächter Form. Worauf sich Plinius bezieht, wenn er von dem Menschenopfer sagt nostra quoque aetas vidit und von einem carmen der Decemvirn dabei zu berichten weiß, ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Es ist möglich, daß man einmal im 1. Jh. den Ritus wieder aufgegriffen hat, wie Domitian die Bestrafung der Vestalin erneuerte. Caligula oder Nero könnte man so etwas zutrauen. Cichorius a. S. 256, 4 a.O. verweist auf Suet. Calig. 29, 2 Gallis Graecisque aliquot uno tempore condemnatis gloriabatur Gallograeciam se subegisse. Das ist wenig wahrscheinlich, da condemnatis schlecht zu einem Opfer paßt und Gallograecia zunächst die Galater in Kleinasien meint (Liv. 38, 7, 9). Wie man damals im allgemeinen darüber urteilte, zeigt Livius' entrüstete Bemerkung minime Romano sacro (22, 57, 6).

[3] Liv. 27. 37, 8. Der Kult der Iuno auf dem Aventin tritt in diesen Jahren bei Ausnahmeriten auffällig stark in den Vordergrund. Liv. 21, 62, 8. 22, 1, 17 f. 31, 12, 9. Immer sind die Frauen mit der Ausführung beauftragt, wie bei der Frauengöttin natürlich. Aber daß man Anlaß nahm, gerade sie zu beteiligen, zeigt, wie man bei den schweren Verlusten dieses Krieges auf die Stimmung der weiblichen Bevölkerung Rücksicht nahm. Es galt, auch sie zu beruhigen und der Gnade ihrer Gottheiten zu versichern. Vgl. die Schilderung ihres Verhaltens Liv. 25, 1, 7 und als Gegensatz 27, 51, 9 nach der Schlacht am Metaurus.

[4] Der Chor der ter novenae virgines tritt in Verbindung mit einer Gabe an Iuno

Rückgriff auf archaische griechische Formen, denn die Verbindung von Tanz und Gesang war in Griechenland längst abgekommen, und auch die dorischen Jungfrauenchöre gab es wohl um 200 nur noch vereinzelt. Das Bewußtsein, daß man nun in Rom Dichter hatte, die ein solches Lied ebensogut verfertigen konnten wie Alkman oder Pindar, hatte wahrscheinlich an der Wahl der Form einen Anteil. Der Vorgang ist Ausdruck des Willens der regierenden Kreise, sich die Errungenschaften der hellenischen Kultur anzueignen, so sehr dabei die Rücksicht auf den Wunsch des Volkes nach außerordentlichen Sühnungen mitwirken mochte.

85. Magna Mater. Die bisher behandelten Maßnahmen zeigen alle die gleiche Richtung. Es handelt sich um griechische Riten, die man in Rom einbürgert; die religiöse und kulturelle Politik der römischen regierenden Kreise findet in ihnen ihren Ausdruck. Selbst der Rückgriff auf ein etruskisches Menschenopfer schöpft aus Quellen, an die man gewöhnt war. Rücksicht auf die Stimmungen des Volkes zeigt sich eher in der Tatsache, daß man außerordentliche Feiern ansetzt, als in den Formen, die man dafür wählt. Es ist auch leicht zu verstehen, was die Römer veranlaßte, gerade diese Gottheiten und diese Kultformen zu übernehmen. Bei dem letzten Kult, der auf Weisung der sibyllinischen Bücher eingeführt wurde, ist die Erklärung schwieriger. 205, unmittelbar vor dem Ende des zweiten Punischen Krieges, empfahl ein Sibyllenspruch den Kult der Großen Mutter. Wie bei Aesculap wandte man sich an das Zentrum des Kultes, um die Gottheit von ihrem eigentlichen Sitz nach Rom zu bringen.[1] Eine Gesandtschaft ging an König Attalos von Pergamon, nachdem sie sich vorher in Delphi des günstigen Ausganges ihres Unternehmens versichert hatte. Der König gab ihnen den schwarzen Meteorstein mit,[2] der in dem Tempel in Pergamon

Regina auch Liv. 31, 12, 9 auf. Es verdient Hervorhebung, daß Livius 27, 37 den Jungfrauenchor zunächst auf Anordnung der Pontifices seine Übungen beginnen läßt (decrevere pontifices), dann aber die weitere Ausführung unter die Leitung der decemviri stellt. Ist das nicht nur eine stilistische Floskel, so haben die Pontifices die Initiative bei diesem zweifellos griechischen Ritus gehabt. Die genauen Angaben über den Gang der Prozession vom Apollotempel durch die Porta Carmentalis über den Vicus Iugarius zum Forum, und von dort über Vicus Tuscus und Velabrum zum Iunotempel machen den Eindruck urkundlicher Überlieferung. (Die Zeremonie war 99 v. Chr. wiederholt worden. Obsequ. 46 [106].) Dann haben in dieser Zeit auch die Pontifices Anordnungen getroffen, die nach ritus Graecus vollzogen wurden, wie sich ein gleiches für die Supplicationen ergab (oben 245, 2). Das zeugt dafür, daß die Grenze zwischen den Amtsbereichen in dieser Zeit durch gegenseitige Beeinflussung mannigfach durchbrochen wurde. Vgl. zum ganzen Ritus A. Abaecherli Boyce, TPAmPhA 68, 1937, 157 ff. J. Cousin, Rev. hist. rel. 126, 1943, 15 ff.

[1] E. Schmidt, Kultübertragungen RGVV 8, 2, 1910, möchte hier wie bei Asklepios (oben 226, 2) die ganze Geschichte als Legende auffassen, weil allerdings die Wahl des Aufenthalts und der Kultstätte durch den Gott selbst ein verbreitetes Legendenmotiv ist (Schmidt 97 ff.). Er erreicht dieses Ergebnis, weil er die Widersprüche der Nachrichten herausarbeitet, ohne die Qualität und Zuverlässigkeit der einzelnen Quelle zu berücksichtigen. Dabei übersieht er, daß Kultübertragungen, wie alle rituellen Akte, auch in der geschichtlichen Wirklichkeit einen typischen Verlauf haben.

[2] Den Stein beschreibt Arnob. 7, 49: Lapis non magnus, ferri manu hominis sine ulla impressione qui posset, coloris furvi atque atri, angellis prominentibus inaequalis, et quem omnes hodie ipso illo videmus in loco signo oris . . . positum (in signo oris loco cod., in der Lücke, die sich nach der Umstellung ergibt, mag etwa ⟨addito⟩ gestanden haben), indolatum et asperum et simulacro faciem mulieris (minus cod.) expressam simulatione praebentem. Die vorgenommenen Änderungen werden gerechtfertigt durch Prudent.

die Göttin darstellte, und rüstete ein Schiff aus, auf dem er nach Rom gebracht werden konnte.[1] Schwerlich ist dem aufgeklärten hellenistischen Herrscher der Fetisch mehr gewesen als ein Schmuck seiner Hauptstadt. In Rom holte man die Göttin mit aller Feierlichkeit ein. Ein Senatsbeschluß beauftragte Scipio Nasica, also einen der vornehmsten Angehörigen des römischen Adels, die Göttin in Empfang zu nehmen.[2] Bis zur Fertigstellung ihres Tempels auf dem Palatin wurde sie im Heiligtum der Victoria untergebracht, ein Fingerzeig, was man zunächst von ihr erwartete. Der Kult der Großen Mutter war kleinasiatisch-phrygischer Herkunft. Man feierte sie mit ekstatischen Tänzen, bei denen sich die Diener der Göttin, nach einem Fluß in Kleinasien Galli genannt, selbst entmannten.[3] Dazu gehörten Umzüge, bei denen die Priester mit dem Götterbild unter wilder aufreizender Musik durch die Straßen zogen, mit fremdartigem Schmuck behängt, und für ihre Göttin Gaben einsammelten.[4] Die Literatur des 2. Jh. v. Chr. erwähnt den Aufzug der Priester mit ihren langen Haaren, die bei den Tänzen um den Kopf flogen, und mit den Geißelungen, die sie an sich selbst vollzogen.[5] Die Hymnen scheinen dauernd griechisch geblieben zu sein.[6] Es ist

peristeph. 10, 156 lapis nigellus . . . muliebris ore clausus argento. Danach hatte man wenigstens in der Kaiserzeit auf dem Stein einen silbernen Frauenkopf befestigt.

[1] Liv. 29, 10, 4. 14, 5 ff. Ov. Fast. 4, 255 ff. Sil. Ital. 17, 1 ff. App. Hann. 233. Aurel. Vict. v. ill. 46. Herodian. 1, 11. Nach der überwiegenden Tradition wird der Stein direkt aus Pessinus geholt (Liv. 29, 10, 7. Herodian a.O. Diod. 34, 33, 2. Strab. 12, 567. Cic. har. resp. 27. Arnob. 7, 49. Iulian. or. 5, 159 c ff. Amm. Marc. 22, 9, 5). Dagegen Varro (L. L. 6, 15) sagt Megalesia dicta a Graecis, quod ex libris Sibyllinis arcessita ab Attalo rege Pergama; ibi prope murum Megalesion, id est templum eius deae, unde advecta Romam. Da Attalus damals mit den Galatern im Kriege lag, konnte er schwerlich über Pessinus verfügen. Deshalb haben L. Bloch Philol. 52, 1893, 580 und J. Kuiper, Mnemos. 30, 1902, 277 mit Recht der Angabe Varros den Vorzug gegeben.

[2] Plin. 7, 120 bezieht sich darauf, wenn er Nasica durch Senatsbeschluß als vir optimus bezeichnen läßt. Zu der Legende von der Vestalin Claudia, die das im Tiber auf eine Sandbank gelaufene Schiff zum Beweis ihrer Keuschheit wieder flott macht, außer den Anm. 1. a. Stellen noch Suet. Tib. 2, 3. Lact. inst. 2, 7, 12. Eine Statue der Claudia im Heiligtum Tac. Ann. 4, 64. Vgl. noch Radermacher, Sber. Ak. Wien 187, 1918, 3, 86 ff. Für uns isoliert ist die Tatsache, daß das Schiff, das den Stein nach Rom gebracht hatte, als navis Salvia, Schiff des Heils, in der Kaiserzeit Weihungen erhält: CIL VI 492–94. Matri deum et Navi Salviae. Zu der Wortbildung Salvia vgl. Schulze, ZGLE 471.

[3] Der Fluß Gallus Kallimachus frg. 411 Pfeiffer. Ov. Fast. 4, 364. Zu dem Kult im allgemeinen H. Graillot, Le culte de Cybèle, Paris 1912. Schepelern, Der Montanismus u. d. phrygischen Kulte 1929, der den Zusammenhang dieser ekstatischen Begehungen mit dem phrygischen Element der kleinasiatischen Bevölkerung betont.

[4] Die Prozession beschreibt Lucr. 2, 624 ff. Ov. Fast. 4, 181 ff. Sil. Ital. a.a.O. Cic. leg. 2, 22 praeter Matris Ideae famulos eosque iustis diebus nequis stipem cogito. Vgl. 2, 40. Ov. Fast. 4, 350. ex Pont. 1, 1, 40.

[5] Plaut. Truc. 602 Hariolus qui ipsus se verberat. Lucil. frg. 288 Marx: iactari caput atque comas fluitare capronas/altas frontibus immissas ut mos fuit illis. Vgl. Plaut. Rud. 377 capillum promittam . . . occipiamque hariolari. Die Beziehung auf die Gallen, den einzigen ekstatischen Kult, den es damals in Rom gab, bestätigt Auct. ad. Her. 4, 62 Gallus e Phrygia aut hariolus quisquam depressus et oneratus auro clamat et delerat. Tympanotriba ist Plaut. Truc. 611 Schimpfwort; es geht ebenfalls auf die tamburinschlagenden Gallen (vgl. Plaut. Poen. 1317). Hariolus ist schon in dem Komödientitel des Naevius (frg. 20 ff. R.³) Übersetzung von μητραγύρτης. Gehört das Stück, wie die Fabel von der Katastrophe des Naevius will, in die letzte Zeit des Dichters, so hatte es unmittelbare Aktualität, daß er gerade diese Komödie übersetzte.

[6] Serv. Ge. 2, 394 hymni . . . matris deum ubique propriam id est Graecam linguam requirunt. Noch spät sind die technischen Ausdrücke Taurobolium, occabus mesonyctium griechisch (317).

nicht wahrscheinlich, daß der Senat von dem Wesen dieses Kults eine klare Vorstellung gehabt hat, als er seiner Aufnahme zustimmte. Wenigstens hat man sofort die Selbstverstümmelung und damit die aktive Beteiligung an dem Kult jedem römischen Bürger verboten (Dion. Hal. 2, 19, 5), und noch im Jahre 77 v. Chr. hat man einem Gallus die Einweisung in eine Erbschaft verweigert mit Berufung darauf, daß er weder Mann noch Weib sei (Val. Max. 7, 7, 6). Ein Sklave, der unter die Galli gegangen war, wurde 101 v. Chr. aus Italien deportiert und ihm die Rückkehr nach Rom für immer untersagt (Obseq. 44 [104]).[1] Die Priester wohnen dauernd beim Tempel und sind auch dadurch abgesondert.[2]

Bei dieser Haltung der römischen Regierung erhebt sich die Frage, wie man dazu kam, den Kult überhaupt einzuführen. In vorchristlicher Zeit ist er in Italien nicht inschriftlich belegt, und auch in der östlichen Welt dominieren damals andere Religionen, z. B. die ägyptischen. Nur das hellenistische Gedicht, das Catull 63 nachbildet, zeugt von der Kenntnis des Kults, aber auch von der Abneigung, die die Griechen dagegen empfanden. Möglich bleibt, daß wir nur wenig davon hören, weil er hauptsächlich von den ärmeren Schichten getragen wurde, die naturgemäß in den Inschriften weniger hervortreten. Dann hätte man gerade, als die eigentliche Gefahr des zweiten Punischen Krieges vorüber war, diesen Schichten eine Konzession gemacht. Sehr wahrscheinlich ist das nicht. Eher läßt sich denken, daß der Sibyllenspruch nur eine neue Form der Zukunftserkundung einführen wollte und daß nur das Bestreben, auf die ursprüngliche Quelle zurückzugehen, die roheste kleinasiatische Form nach Rom gebracht hat.[3] Jedenfalls ist dieser Sibyllenspruch über die Einführung eines neuen Gottes auf lange Zeit der letzte geblieben, und man hat sich bemüht, die Folgen soweit als möglich einzudämmen. Nicht nur das Verbot der Beteiligung an dem ekstatischen Rausch, der mit der Kastration endete, zeugt dafür. Man hat auch die Erlaubnis zu Kollekten beschränkt, und wenn man den Tempel angeblich aus Beiträgen gebaut hat, die auf diesem Wege gesammelt sind (Ov. Fast. 3, 351), so war später das Sammeln nur an bestimmten Tagen

[1] Seit Domitian ist die Kastration generell verboten. Mommsen, Strafr. 637. Vielleicht war das Taurobolienopfer zunächst ein Ersatz dafür (unten S. 354, 2).

[2] Deshalb erbaut CIL X 333 jemand außer einem Tempel der Großen Mutter und einer porticus auch cellam sacerd(otis). Das Wort zeigt, daß es sich um einen sehr bescheidenen Raum handelt.

[3] Die Rezeption des Magna-Mater-Kults ist in der neueren Literatur sehr verschieden beurteilt worden. Fowler, Rel. Exp. 330, nennt den Gedanken a brilliant one. Schmidt, a. 258, 1 a.O. 27, nimmt einen politischen Zweck an: „Rom wollte sein Recht dokumentieren, sich in die kleinasiatischen Verhältnisse einzumischen.“ Das ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß man den Sibyllenspruch und die Einführung im J. 205 eliminiert und die Tempelerrichtung im J. 191 als einzig historisches Datum der Einführung des Kults nimmt, wie er tut. Aber der lange Zwischenraum zwischen der Übertragung und der Fertigstellung des Tempels kann sich auch daraus erklären, daß man sich nicht beeilte, den Gallen eine endgültige Heimstätte in Rom zu schaffen. In Verbindung mit der Troialegende wird die Magna Mater erst von Vergil gebracht (Aen. 9, 77 ff.). Der Widerspruch zwischen der Tatsache der Einführung und der scharfen Isolierung des Kults, die zu der Trennung der Megalesien und der Tempelriten geführt hat, wird so nicht erklärt. Für die Religionspolitik der römischen Regierung in dieser Zeit ist die Rücksicht auf die Stimmungen in der Bevölkerung Roms maßgebend, nicht die Außenpolitik.

erlaubt (Cic. a. S. 259, 4 a.O.). Von den Riten scheint zunächst nur die Waschung des Kultbildes in dem Bache Almo, der in den Tiber mündet, übernommen worden zu sein,[1] die auch als außerordentliche Maßnahme, offenbar nach dem Vorbild der jährlichen, im J. 38 v. Chr. vollzogen worden ist (Cass. Dio 48, 43, 5). Alles übrige, vor allem den Kult des Attis, können wir erst in der Kaiserzeit nachweisen. Es ist sicher, daß erst damals, vielleicht seit claudischer Zeit,[2] durch fünf weitere Festtage Tod und Auferstehung des Attis gefeiert worden sind. Das Fest der Lavatio lag am 27. März. Nach Vollendung des Tempels im J. 191 richtete man zu Ehren der Großen Mutter die szenischen Spiele der Megalesia ein, denen jede Beziehung auf den Mythos des Attis und den ekstatischen Charakter der Begehungen fehlt. Sie lagen vom 4. bis 10. April, also ohne Zusammenhang mit der Lavatio.[3] Auch die Gewohnheit, den Festtag durch gegenseitige Einladungen (mutitationes) in vornehmen Kreisen zu begehen,[4] zeigt, daß der düstere Charakter des Kults im Rom der republikanischen Zeit nicht zur Geltung kam. Vor allem sind bei diesen Feiern die Galli nicht beteiligt. Als man in der Kaiserzeit den römischen Bürgern die Beteiligung an dem Priestertum der Göttin freigibt, weil die Kastration wegfällt, muß die Wahl auch außerhalb Roms durch die Dezemvirn bestätigt werden, ein innerhalb der römischen Religion ganz singulärer Fall.[5] Das ist wohl Ausdruck eines

[1] Da die Gallen ihren Namen nach einem Fluß haben (oben 259, 2), ist die lavatio im Almo vermutlich eine Nachbildung des Bades in diesem. Daß die Feier der lavatio am 27. März älter ist als die übrigen Riten, die erst der Kalender des Philocalus verzeichnet, hat Mommsen erkannt (CIL I² p. 314). Ovid (Fast. 4, 337) erwähnt das Bad allein. Nur bei diesem Akt hatten die Quindecimvirn die Leitung (Lucan. 1,600). Vgl. zu dem Bade noch Val. Flacc. 8, 239. Sil. Ital. 8, 363. Mart. 3, 47, 2. Stat. silv. 5, 1, 223. Arrian. tact. 33, 4. Arnob. 7, 32. Ambros. epist. 1, 18, 30. Claud. bell. Gild. 1, 119. Prudent. peristeph. 10, 154 ff. August. c. d. 2, 4. Noch Prudentius trennt das Bad von den ekstatischen Riten und der Kastration, die er Peristeph. 10, 1049ff. behandelt.

[2] Lyd. mens. 4, 59. Man hat dem Zeugnis den Glauben verweigert, weil alle übrigen Belege erst aus dem 2. Jh. stammen. (Zuletzt Lambrechts, Bull. Inst. belge d'hist. à Rome 27, 1952, 171 ff.) Innerhalb der religiösen Tendenzen des 1. Jh. n. Chr. steht die Einführung isoliert, so gut sie zum 2. Jh. paßt. Über die organisatorische Umgestaltung des Kultus nachchristlicher Zeit, die einen archigallus an die Spitze der Galli stellt, vgl. Carcopino, Mél. éc. franç. 40, 1923, 135 ff. Momigliano, Riv. di filol. 60, 1932, 226 ff. Aber es darf nicht übersehen werden, daß in Pessinus ein Oberpriester der Göttin in den Cimbernkriegen bezeugt ist (Plut. Mar. 17, 6). Das später zu dem Kult hinzugetretene Taurobolienopfer hat erst in der Kaiserzeit Bedeutung gewonnen. Ausscheiden muß bei der Diskussion Stat. silv. 5, 3, 183 cur Phrygii lateat coma flaminis, das Vollmer im Kommentar z. d. St. auf Priester der Großen Mutter bezogen hat. Statius spricht dort nur von altrömischen Riten, an denen sich Angehörige der römischen Aristokratie beteiligen, und nicht der Priester der Kybele, sondern der römische flamen muß stets den Apex tragen. Kybele hat keinen flamen. Also ist Phrygius = Troianus = urrömisch.

[3] CIL I² p. 314. Die Antiumfasten geben wohl aus Versehen den 11. April. Der 4. April ist der Tag, an dem man das Idol in den Tempel der Victoria gebracht hatte (Liv. 29, 14, 13).

[4] Gell. 2, 24, 2. 18, 2, 11. Ov. Fast. 4, 353 f. Fast. Praen. zum 4. April: Ludi M. d. M. I. megalensia vocantur quod ea dea megale appellatur. Nobilium mutitationes cenarum solitae frequenter fieri, quod Mater Magna ex libris Sibyllinis arcessita locum mutavit ex Phrygia Romam. Natürlich hießen die Gastmähler danach, quod mutua impensa fiebant. Cicero (Cat. mai. 45) berichtet von sodalitates (θίασοι), die sich angeblich bei Einführung der Göttin gebildet hatten und deren Zweck solche gemeinsamen Mahle waren.

[5] Danach tragen sie den Titel sacerdos XV viralis in Italien (CIL IX 981. 3764. 1538. 1541. X 129. 4726. V 4400 und sogar in Gallien (XIII 1571. XII 1567). Ein Protokoll über die Wahl eines sacerdos

strafferen organisatorischen Zusammenhangs über das ganze Reich. Volkstümlich ist der Kult in Rom, soweit sich sehen läßt, nicht geworden.[1]

86. Mit dem 3. Jh. hat die aktive Religionspolitik des römischen Senats ein Ende. Sie beschränkt sich fortan auf die Abwehr eindringender Neuerungen. Das 3. Jh. ist erfüllt von Versuchen, neue Formen für die römische Religiosität zu finden, und dem Bestreben, sie doch den traditionellen Formen der Kultübung einzugliedern. In den schweren Krisen dieses Jahrhunderts waren Wünsche nach einem näheren persönlichen Verhältnis zu den Göttern erwacht, die nicht mehr durch einen Kult des Staates befriedigt werden konnten. Gleichzeitig hatte die Ausdehnung der römischen Herrschaft die alte Abgeschlossenheit beseitigt und Rom für die geistigen Strömungen der östlichen Welt geöffnet. Eine in vielen Dingen noch primitive Religiosität stieß unvermittelt auf eine überreife, skeptisch gewordene Kultur, die eine Entwicklung von Jahrhunderten durchlaufen hatte. Auch rein äußerlich wurden Rom und Italien ein Ziel für die Propaganda der verschiedensten Religionen des Ostens. Die Priester dieser neuen Kulte waren nicht mehr Angehörige der römischen Nobilität, die ein überkommenes Verhältnis zu den Formen der römischen Religionsübung hatten. Ihnen fehlte auch die Autorität, mit der man seitens der Regierung Anordnungen für den ganzen Staat traf. Vielmehr wandten sie sich an den einzelnen; in unmittelbarer Ansprache suchten sie die Menschen von der Macht der Götter zu überzeugen, denen sie dienten.

Die Entwicklung des 3. Jh. stellt sich in vielen Punkten als ein Kompromiß dar. Man hielt an dem Gedanken des Staatskultes noch fest; was man an neuen Göttern übernahm, wurde in die Religionsübung der Gemeinde eingegliedert und fand dort seinen festen Platz. Die Tempel werden vom Staat gebaut; die Ausrichtung von Festen und Opfern bleibt Aufgabe der Magistrate. Selbst bei einem Kult wie dem der Ara Maxima, der doch wesentlich den religiösen Impulsen des einzelnen zu dienen bestimmt war, tritt ein Opfer durch den Stadtprätor daneben. Nur in außerordentlichen Situationen veranlaßt man das ganze Volk, den Göttern mit Gebet und

Matris deae Baianae und die Bestätigung durch die Quindecimvirn aus dem J. 289 n. Chr. CIL X 3698. Daraus ergibt sich, daß die Quindecimvirn die Berechtigung zum Tragen der Insignien verleihen (vgl. CIL XIII 1751 ab XVviris occabo et corona exornato; der occabus ist ein Armband). Da auch Frauen darunter sind und sie durchweg sacerdotes, nicht Galli heißen, handelt es sich dabei nicht um Kastraten. Auch der Archigallus war in der Kaiserzeit kein Verschnittener (S. 260, Anm. 1). Selbst die Dendrophori nennen sich CIL X 3699 Ex s. c. dendrophori creati qui sunt sub cura XVvir(orum) s. [f.], und Mommsen hat deshalb einen Dendrophorus decretarius CIL VIII 7956 darauf bezogen. In Numidien ist die Bezeichnung wahrscheinlich rein titular. Über das Heiligtum der Magna Mater in Ostia G. Calza, Memor. Pontif. Accad. 6, 1947, 183 ff.

[1] Serv. auct. Aen. 3, 113 dominam proprie Matrem deum dici Varro et ceteri adfirmant. Es ist wohl Übersetzung von πότνια θηρῶν. Wenn es im Kult gebräuchlich war, was nicht sicher ist, mußte es die Römer fremdartig berühren. Varro Men. 119. 132. 149. 150 schildert das Treiben der Gallen im Tempel, aber als etwas, was auf diesen beschränkt war; frg. 149 iens domum praeter matris deum aedem exaudio cymbalorum sonitum. Das schließt nicht aus, daß man sich eine Prophezeiung der Galli in Kleinasien als omen gefallen ließ (Liv. 38, 18, 9); in Rom selbst reagierte man noch in den Cimbernkriegen anders (unten 281).

Opfer zu nahen. Auch dann noch sucht man den Kreis einzuschränken. Die Ausrichtung eines Lectisterniums kann einer kleinen Gruppe von Senatoren anvertraut werden, die repräsentativ für das ganze Volk handeln. Die Darbringung eines Bildes für Iuno wird einem Kreise vornehmer Frauen auferlegt (oben 257). Ebenso beschränkt man die Teilnahme an dem Nachtfest für Bona Dea. Was man an neuen Kräften verehrt, sind die Eigenschaften und Werte, die das Leben der römischen Nobilität leiten. Die Götterverehrung soll den Zielen der ganzen Gemeinde dienen und das Volk zu einer Einheit zusammenschließen. Gewiß mag auch der einzelne ihnen mit seinen Anliegen nahen. Man scheint die Tempel in dieser Zeit in steigendem Maße für jeden offen gehalten zu haben. Wenigstens läßt sich nur so die öfter bei Livius wiederkehrende Wendung erklären: in omnibus fanis, in quibus lectisternium maiorem partem anni fieri solet (36,1, 2. 42, 30, 8). Sie zeigt, daß in einer ganzen Anzahl Tempel man jederzeit den Göttern, die auf ihrer Kline ruhten, ein Mahl darbieten konnte. Das kann nur durch private Initiative geschehen sein, da eine tägliche Speisung der Götter etwa nach ägyptischem Ritus der römischen Religion fremd ist. Man hat hier zugestanden, daß der römische Bürger auch außerhalb der traditionellen Feste mit Opfer und Gebet die Gunst der Götter zu gewinnen suchte.

X. DER VERFALL DER ALTRÖMISCHEN RELIGION

87. Hellenisierung der Götter. Zu Beginn des 2. Jh. ist die überlieferte Form der Kultübung noch in den herrschenden Kreisen in Rom unbestritten. Der Senat rühmt sich sogar in dieser Zeit der Frömmigkeit und motiviert damit seine politischen Maßnahmen (oben 238, 5). Bis auf Cato und C. Gracchus hinunter war es üblich, jede Rede vor dem Volk mit einer Anrufung der Göttin zu beginnen.[1] Auspizien werden auch noch für private Handlungen eingeholt,[2] wovon wir im 1. Jh. nichts mehr hören. In den zwei Jahrzehnten zwischen 200 und 179 sind nicht weniger als vierzehn Tempel erbaut worden, mehr als in dem ganzen Rest des Jahrhunderts. Der Senat suchte dem Eindringen neuer Kulte zu wehren, so gut es ging. Bezeichnend ist seine Haltung gegenüber der Fortuna von Praeneste. Im J. 241 untersagte er dem Konsul Q. Lutatius Cerco die Befragung der praenestinischen Sortes in schroffster Form (Val. Max. epit. 1, 3, 2), im J. 194 wurde ihr Tempel in Rom eingeweiht (Liv. 29, 36, 8. 34, 53, 5). Hundertfünfzig Jahre später urteilt Cicero über die Orakel quis . . . magistratus aut quis vir inlustrior utitur sortibus? (div. 2, 86). Darin zeigt sich an einem Einzelfall, welchen Schwankungen die Haltung der vornehmen römischen Kreise unterlag. Es war unvermeidlich, daß mit den Übersetzungen der griechischen Dramen auch die Spannungen und Kämpfe vom Beginn der Sophistenzeit bis zum 3. Jh. in Rom eindrangen. Die rationalistische Kritik an den überlieferten Vorstellungen, die diese Epoche in Griechenland bewegt hatte, erklang nun, in eindrucksvollen Schlagworten zusammengefaßt, vor den Ohren des römischen Publikums. Es konnte seine Wirkung um so weniger verfehlen, als man jetzt zwischen griechischen und römischen Göttern keinen Unterschied mehr zu machen gewohnt war. Die ganze rationalistische Kritik an der Sage

[1] Serv. Aen. 11. 301: maiores nullam orationem nisi invocatis numinibus inchoabant, sicut sunt omnes orationes Catonis et Gracchi. Nam generale caput in omnibus legimus, unde Cicero per inrisionem ait: si quid ex vetere aliqua oratione 'Iovem ego Optimum Maximum' (Div. in Caecil. 43). Vgl. Liv. 39, 15, 1. Ciceros Reden bewahren keine Spur mehr davon und die angeführte Stelle zeigt, daß er darin etwas Altväterisches sah.

[2] Cat. b. Fest. 234 M. 342 L. (= Orat. frg. 73 Malcovati) domi cum auspicamus, honorem me deum immortalium velim habuisse. Er sieht es also bereits lediglich als einen Akt der Reverenz gegenüber den Göttern an, der ihn, wie der Fortgang zeigt, im übrigen in seinem Vorhaben nicht stören darf. Ti. Gracchus holt, ehe er sich um das Tribunat bewirbt, domi Auspizien ein (Cic. nat. deor. 2, 10. Val. Max. 1, 4, 2). Ebenso werden vor der Hochzeit Auspizien eingeholt (Plaut. Cas. 86. Varro b. Serv. auct. Aen. 4, 45; vgl. 4, 166). Ein Beispiel dafür Cic. div. 1, 104 (daraus Val. Max. 1, 5, 4). Die Geschichte war Cicero von L. Valerius Flaccus (cos. 100 v. Chr.) erzählt; er sagt more veterum. Aus dem 1. Jh. gibt es kein Zeugnis mehr für private Auspication, vgl. Cic. div. 1, 28. Serv. auct. Aen. 4, 340. Die späteren Erwähnungen sprechen nur von einer rein formalen Anwesenheit der auspices bei der Hochzeit (Tac. Ann. 11, 27. 15, 37. Iuven. 10, 336). Re omissa nomen tantum tenent, sagt Cicero (div. 1, 28). Vgl. Wissowa, RE II 2581. Über den Verfall der Auspizien überhaupt klagt Cicero, nat. deor. 1, 9.

von ethischen Gesichtspunkten aus, die seit den Tagen des Xenophanes in Griechenland die Götterwelt Homers zerschlagen hatte, drang in eine Gesellschaft ein, die eben erst ihre eigenen Götter mit diesen Sagen zu verknüpfen begann.[1]

Es ist bezeichnend, daß Plautus im Amphitruo für nötig hält, die Zuschauer auf das Auftreten Iuppiters vorzubereiten (Plaut. Amph. 90, dazu Riess, Class. Quart. 35, 1941, 158). Solange es sich um Liebesabenteuer des Zeus handelte, blieb die Handlung im Bereich unverbindlicher dichterischer Erfindung, aber wenn man Iuppiter sagte und zu demselben Gott für den Sieg der Schauspielertruppe betete, mußte die Identifikation Folgen für die Auffassung des Gottes haben. Er rückte dadurch in einen Bereich, der menschlichem Urteil unterlag, und die Römer jener Zeit waren von der Läßlichkeit griechischer Lebensfreude weit entfernt. Das Distanzgefühl mußte sich verringern und zu einer Auflösung der alten Religiosität führen.

88. Divination. Es lag in dem Wesen der römischen Religion begründet, wenn eine besonders scharfe Kritik sich gegen den Glauben an Vorzeichen wendete. Seit alters war man gewohnt, bei jedem Akt des öffentlichen Lebens durch Beobachtung des Vogelfluges und sonstiger Omina die Zustimmung der Götter einzuholen. Jetzt vernahm man den Spott, mit dem die aufgeklärte neuere Komödie den auch in Griechenland damals noch verbreiteten Glauben an dergleichen verfolgte.[2] Gerade die geistig selbständigsten unter den neuen Dichtern sprachen ihre Verachtung für die Zukunftsdeuter aus, qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant viam (Enn. scen. 319 ff. V.²). Ähnlich äußert sich Accius (trag. 169 R.³): Nil credo auguribus qui auris verbis divitant/alienas, suas ut auro locupletent domos. Es verschlägt wenig, wenn es sich hier um direkte Übersetzungen des griechischen Originals handeln sollte; daß man von augures sprach, die nun einmal eine offizielle Institution des römischen Staates waren, anstatt einen neutralen Ausdruck zu wählen, gab den Versen eine Aktualität im damaligen Rom. Wenn Lucilius den Glauben an Gespenster bekämpft, so bezeichnet er sie direkt als eine Erfindung der römischen Urzeit und nimmt keinen Anstand, dabei Numa Pompilius zu nennen, dessen Name doch die Legitimation fast aller religiösen Riten war.[3] Die Stelle lehrt zugleich, wie die Erschütterung des Glaubens an die Götter den an Gespenster unberührt ließ. Man wird überhaupt damit zu rechnen haben, daß sich in dieser Epoche zuerst eine Kluft zwischen dem Glauben der Gebildeten und dem Volk auftat. Ennius, der doch der traditio-

[1] Natürlich waren Mythen durch Vermittlung der Bildwerke schon früher in Rom eingedrungen. Aber die völlige Gleichung der römischen und griechischen Namen und das damit gegebene Zurücktreten aller Götter, die einer solchen Gleichung nicht fähig waren, vollzieht sich erst seit Mitte des 3. Jh. durch den Einfluß der Literatur. Vgl. noch E. Fraenkel, Plautinisches im Plautus 91 ff. Daß sich die Leute in den griechischen Göttergenealogien gelegentlich nicht zurechtfanden, zeigt der Witz Plaut. Cist. 512 ff. Vgl. Niebergall, Griech. Rel. u. Mythol. in der ält. Literatur der Römer, Diss. Gießen 1937.

[2] Plaut. Asin. 259 ff. Most. 571. Cas. 353. Ter. Phorm. 708. Pacuv. frg. 407 R.³ Nam si quae eventura sunt, provideant, aequiperent Iovi. Pacuv. 83 R.³ nam isti qui linguam avium intellegunt, plus ex alieno iecore sapiunt quam ex suo, magis audiendum quam auscultandum censeo.

[3] Lucil. frg. 484 Marx: Terriculas Lamias Fauni quas Pompiliique instituere Numae, tremit has, his omnia ponit ... somnia ficta vera putant, credunt signis cor inesse in aenis.

nellen römischen Geschichte ein heroisches Gewand gab, übersetzte auch die Ἱερὰ ἀναγραφή des Euhemeros von Messene, die alle Götter zu früheren Menschen machte, die um ihrer Wohltaten willen die Verehrung durch den Kult verdient hatten. Gewiß blieb das Buch auf die engen Kreise beschränkt, die damals in Rom überhaupt Bücher lasen, aber in diesen mußte es um so stärker wirken, als ihnen als Befehlshabern römischer Truppen im Osten verwandte Auffassungen entgegentraten, diesmal auf sie selbst bezogen. Mit einem Päan haben die Griechen ihren Befreier Titus Flamininus als σωτήρ begrüßt (Plut. Flam. 16, 4). Man ermißt den ganzen Abstand, der nun den Glauben des gewöhnlichen Soldaten von dem Feldherrn trennte, wenn vor der Schlacht von Pydna die Truppen eine Mondfinsternis durch Lärm bekämpfen (Plut. Aem. Paul. 17, 4). Schwerlich hat der astronomische Vorgang Aemilius Paullus noch ebenso erregt. Der ältere Scipio pflegte täglich am Morgen im Iuppitertempel auf dem Kapitol Andacht zu halten (Liv. 26, 19, 3 ff. Gell. 6, 1, 6). Es ist schwer zu beurteilen, welchen Anteil an diesem Verhalten echte Frömmigkeit, welchen bereits eine kühle Berechnung der Wirkung auf das Volk hatte. Im ersten Punischen Krieg war es noch eine Ausnahme gewesen, wenn Appius Claudius Pulcher die heiligen Hühner, deren eifriges Fressen ein günstiges Auspicium geben sollte, auf die Meldung des mit der Aufsicht betrauten pullarius, daß sie keinerlei Appetit zeigten, kurzerhand ins Wasser werfen ließ mit der Bemerkung vel bibant.[1] Im zweiten Jahrhundert spottet selbst ein konservativer Mann wie der ältere Cato über die Haruspices (Cic. div. 2, 51), wenn er auch das Gefühl gehabt haben wird, daß zwischen diesen Etruskern und echtrömischen Bräuchen ein großer Unterschied bestand und daß seine Äußerung dem offiziellen Kult nicht zu nahe trat. Aber die kluge Weise, wie er als Gutsherr mit den Tabubestimmungen der feriae (oben 198) ebensogut fertig zu werden wußte wie mit Omina (Fest. 234 M. 342 L., Orat. frg. 73 Malcovati), zeigt, daß diese Dinge auch für ihn ihre Unverbrüchlichkeit verloren hatten. Auch den Unterschied, den die Pontifikalreligion zwischen felices und infelices arbores macht, schiebt er anscheinend beiseite.[2] Hat doch selbst der Senat, als sich im J. 193 die Erdbebenmeldungen häuften, die Konsuln veranlaßt, ein Edikt zu erlassen ne quis, quo die terrae motu nuntiato feriae indictae essent, eo die alium terrae motum nuntiaret (Liv. 34, 55, 4). Damit war eigentlich zugestanden, daß man bei diesen Sühnungen nur noch einer Form genügte, die man ebensogut auch beiseite setzen konnte,

[1] Serv. Aen. 6, 198 ut est in Livio quod cum quidam cupidus belli gerendi a tribuno plebis arceretur ne iret, pullos iussit adferri; qui cum missas non ederent fruges inridens consul augurium ait vel bibant et eos praecipitavit in Tiberim. Liv. perioch. 19 gibt die Beziehung auf Appius Claudius Pulcher, und bestätigt, daß der Schauplatz Rom war (Cic. nat. deor. 2, 7. div. 1, 29. 2, 20. 71. Liv. 22, 42, 9). Erst spätere Excerptoren (Val. Max. 1, 4, 3. Suet. Tib. 2, 2 u. s.) lassen die Hühner ins Meer werfen, verlegen die Befragung also unmittelbar vor die Schlacht und in das Feldlager. Die Vernachlässigung der Auspizien durch Flamininus vor der Schlacht am Trasimenischen See (Cic. div. 2, 77. Liv. 21, 63, 5 ff. 22, 1, 5 ff.) dürfte dagegen tendenziöse Erfindung post festum sein.

[2] Fest. exc. 92 M. 211 L. Felices arbores Cato dixit quae fructum ferunt, infelices quae non ferunt. Wie O. Müller z. d. St. bemerkt, sieht das wie eine Ablehnung der pontifikalen Kasuistik über Glück und Unglück bedeutende Bäume (oben 210) aus, die in ihrer Nüchternheit zu Cato passen würde.

wenn es nützlich erschien. Das Schlimmste an dieser Situation war, daß man trotzdem den ganzen Apparat von Auspizien und Prodigien beibehielt und scheinbar ernst nahm. In der Mitte des 2. Jh. hat man durch die lex Aelia und Fufia die Auspizien neu geregelt (oben 202, 1). Noch im J. 99 v. Chr. erging ein förmlicher Senatsbeschluß, weil sich in der Regia die Lanzen des Mars bewegt hatten.[1] Es war bei diesem Zwiespalt unvermeidlich, daß die Prodigien zu einem bequemen Mittel herabsanken, die Menge zu beeinflussen. Schon wie man durch eine Fülle günstiger Vorzeichen die durch den Hannibalkrieg ermattete und weitausschauenden Unternehmungen abgeneigte Bürgerschaft beeinflußt, um ihre Zustimmung für den Krieg gegen Makedonien zu erhalten (Liv. 31, 5, 3. 7, 15. 8, 2. Vgl. 36, 1), zeigt ein so überlegtes Zusammenspiel, daß man schwerlich noch echten Glauben bei der Regierung voraussetzen kann. In der Folge werden Prodigien benutzt, um unerwünschte politische Aktionen zu unterbinden, wie auf staatsrechtlichem Gebiet das tribunizische Veto.[2] Damit verloren sie jede religiöse Bedeutung und wurden zu ganz äußerlichen Gesten, deren Funktion allenfalls war, die Kontinuität der Institutionen sichtbar zu machen. Die Vestalinnenprozesse, einst Ausdruck der Sittenstrenge des römischen Familienlebens. waren nur noch politische Kampfmittel zwischen den regierenden Koterien.[3] Die Feste des alten Kalenders wurden von Spielen überwuchert, deren Zweck, von den ausrichtenden Beamten her gesehen, die Gewinnung von Popularität war; dem Volke führten sie den Glanz des Reiches vor Augen. Die vornehme Jugend lauschte eifrig den Vorträgen des Karneades, der als Gesandter nach Rom gekommen war und die durch einen Unfall verursachte Verlängerung seines Aufenthalts in Rom benutzte, um seine Philosophie vorzutragen. Die skeptische Dialektik seiner Methode, die zu jeder Behauptung auch das Gegenteil zu begründen versuchte, verfehlte ihren Eindruck nicht. Ihre Anwendung auf die übliche Bewertung wunderbarer Naturerscheinungen lag um so näher, als Karneades selbst den Volksglauben nicht schonte und angesichts der reichen Gaben, die damals die Fortuna von Praeneste selbst von

[1] Gell. 4, 6, 2 senatusconsultum factum est M. Antonio A. Postumio coss. eiusque exemplum hoc est: Quod C. Iulius L. f. pontifex nuntiavit in sacrario in regia hastas Martias movisse, de ea re ita censuerunt, uti M. Antonius consul hostiis maioribus Iovi et Marti procuraret et ceteris dis quibus videretur lactantibus. Ibus uti procurasset, satis habendum censuerunt. Si quid succidaneis opus esset, robeis succideret. Der routinemäßige Ton des Dokuments, das sich offenbar an ein älteres Formular anlehnt, ist bezeichnend. Robeus, das sonst der Bauernsprache angehört, erscheint noch unter Domitian in der lex sacra CIL VI 30837. Selbst die heiligen Hühner werden weiter befragt; Cic. leg. agr. 2, 32 erwähnt sie wohl nur spottend, aber noch 43 v. Chr. wird ein Senatsbeschluß auf ihr Gutachten verschoben (Cic. fam. 10, 12, 3, Hinweis von Nock), wohl ein willkommener Vorwand. In der Kaiserzeit erscheinen die pullarii auf Inschriften: CIL VI 1008. 1897. 2198–2200.

[2] Typisch dafür sind die Wölfe, die die von C. Gracchus in Karthago gesetzten Grenzsteine ausgraben, App. civ. 1, 105. Auch den Einspruch der Decemvirn gegen die Führung der Aqua Marcia 140 und 143 v. Chr. (Frontin. aq. 1, 7. Liv. ep. Ox. 189) erklärt Fowler, Rel. exp. 339, aus politischen Gründen.

[3] F. Münzer, Philol. 92, 1937, 47. 199. Entsprechend klagt Cn. Domitius aus persönlichen Gründen (iratus Scauro, quod eum in augurum collegium non cooptaverat) den M. Aemilius Scaurus an, quod eius opera sacra populi Romani deminuta esse diceret. crimini dabat sacra publica populi R. deum Penatium quae Lavini fierent, opera eius minus recte casteque fieri Ascon. in Scaur. 1 p. 18 K.-S.

Königen des Ostens erhielt (oben 176, 1), ironisch bemerkte, sie sei fortunatissima (Cic. div. 2, 85).

Der Wandel der Anschauungen hat in der Sprache ein bezeichnendes Zeugnis hinterlassen. Die Wörter, die eine Begeisterungsmantik bezeichnen, bekommen in dieser Zeit einen verächtlichen Nebensinn. Am deutlichsten ist es bei superstitio und superstitiosus. Während es zunächst die ekstatische Weissagung bedeutet hatte und noch Pacuvius es synonym mit vecors brauchen kann (Frg. 216 R³), bekommt es dann den Sinn Aberglauben, auch wenn es sich nicht um orgiastische Religionsformen handelt.[1] Etwas langsamer vollzieht sich der Wandel bei hariolus und hariolari, das bei Plautus meist noch den Wahrsager bezeichnet, aber doch schon für „Unsinn reden" gebraucht wird (Mil. 1256. Ter. Phorm. 492).[2] In ciceronischer Zeit hat sich die abschätzige Bedeutung im wesentlichen durchgesetzt. Am Ende wird sogar haruspex, das doch eine offizielle Institution bezeichnete, von dieser Entwicklung ergriffen; haruspices et sagae rücken auf die gleiche Linie (Colum. 1, 8, 6). Darin drückt sich die Reaktion gegen die Fülle von kleinen Wahrsagern und Propheten aus, die nun in Rom fromme Gaben heischen und namentlich bei den Frauen Anklang finden. Wenn die Liste von Namen bei Plautus[3] auch aus dem Original übernommen sein sollte, muß sie doch in Rom ihre Entsprechung gehabt haben, um verständlich zu sein.

89. Die Bücher Numas. Man muß in dem Rom der damaligen Zeit mit den verschiedensten geistigen Strömungen rechnen, die sich überschnitten und sich gegenseitig aufhoben. Es sind nicht sowohl neue Kulte als neue For-

[1] Auf den Bedeutungswandel der hier besprochenen Ausdrücke hat zuerst Langen, Beiträge zur Kritik u. Erklärung des Plautus 260 ff., hingewiesen. Superstitiosus hieß wohl zunächst (durch Zauberkraft) überlegen (E. Linkomies, Arctos 2, 1931, 73 ff. und die dort genannte Literatur). Für zukunftskundig, wahrsagend steht es bei Plaut. Amph. 323. Curc. 397. Enn. scen. 57 V²; trag. inc. 20 f. R³. wird es sogar von Delphi gebraucht. Dagegen Cicero spricht von superstitio muliebris (Tusc. 3, 72) anilis (nat. deor. 2, 70. pro. dom. 105). Vgl. nat. deor. 2, 71 maiores nostri superstitionem a religione separaverunt; vgl. noch 3, 52. 2, 63. Bei Verg. 12, 817 ist es ein verstärktes religio.

[2] Plaut. Asin. 579. Amph. 1132. Rud. 1139 ff. 1256. Poen. 791. Most. 571. So steht es noch Pompon. frg. 109 R³. Aber es mischt sich doch schon ein Unterton der Geringschätzung ein, und wenn der Hariolus des Naevius eine griechische Komödie μητραγύρτης wiedergab, so war die Nuance deutlich.

[3] Plaut. Mil. 692 da quod dem quinquatrubus praecantrici, coniectrici, hariolae atque haruspicae; flagitiumst si nil mittatur quae supercilio spicit. Mit dem letzten ist die Palmomantik gemeint. Vgl. Pseud. 106 ita supercilium salit, und Diels, Abh. Akad. Berl. 1907, 4 S. 3 f. Vates, das in der alten Zeit ebenfalls nur den Wahrsager bedeutet (Dahlmann, Philol. 97, 1948, 337 ff.; vgl. noch Bickel, Rh. Mus. 94, 1951, 257 ff.) ist, wie Dahlmann dargelegt hat, unter dem Einfluß einer Etymologie Varros zum Ausdruck für den Dichter geworden. Es verdient Hervorhebung, daß von den bei Plautus gewählten Wörtern praecantrix deutlich junge Neubildung ist (zum Vorsprechen eines Zauberspruches vgl. Varro b. Non. 494. Men. 152 Bchl. Marc. Empir. 36, 70) und ebenso coniectrix, das ein coniector (Plaut. Amph. 1129. Curc. 259. Poen. 444) neben sich hat, während Plautus vates (Mil. 911) und vaticinari (Pseud. 363) nur je einmal braucht. Offenbar hatte das Wort noch religiösen Klang. Um so bezeichnender ist es, daß er hariola und haruspica ruhig verwendet. Die Feminina sind wohl Augenblicksbildungen. E. Fränkel, Plautinisches im Plautus 140 f., hält die ganze Stelle für eine Einlage des Plautus. Aber Polemik gegen Aberglauben ist auch der Neuen Komödie nicht fremd. Die Invektive kann im Original gestanden haben; die Auswahl der aufgeführten Gattungen von Divination wird auf römische Verhältnisse berechnet sein.

men der Götterverehrung, die einzudringen drohten. Livius schildert schon zum J. 213, wie durch das Zusammenströmen des Landvolks und die Erregung der Frauen neue Formen für Opfer und Gebet in Rom aufkamen. Eine Weisung des Senats an Aedilen und Tresviri capitales, dem Unwesen zu steuern, führte zu einer Bedrohung der Beamten durch die erregte Menge. Erst ein Edikt des Praetors, das Ablieferung aller Prophetensprüche und Gebetsformeln verlangte und Opfer nach fremdem Ritus in staatlichen Tempeln und auf öffentlichen Plätzen untersagte, hatte äußerlich Erfolg.[1] Aber die Strömungen, die in solchen Akten ihren Ausdruck fanden, waren damit nicht beseitigt. Im J. 181 wurden auf einem Felde am Fuß des Ianiculum zwei Truhen aufgefunden, von denen die eine, die leer war, nach der Inschrift die sterblichen Überreste des Königs Numa Pompilius bergen sollte; die andere enthielt Bücher, die nach der Aufschrift von ihm verfaßt waren. Es waren sieben lateinische Rollen und ebensoviel griechische. Die lateinischen betrafen das Pontifikalrecht. Der Stadtprätor Q. Petillius beschlagnahmte sie; auf seinen Bericht hin, daß die Verbreitung des Inhalts und die Erhaltung dieser Schriften nicht erwünscht sei, befahl der Senat, sie zu verbrennen.[2] Numa war damals bereits mit Pythagoras in Verbindung gebracht, sowenig sich das der konventionellen Chronologie fügen wollte, und daher verdient die Angabe Glauben, daß der Inhalt der Bücher pythagoreische Lehren enthielt. Derartige apokryphe Literatur gab es im 2. Jh. im Osten auch sonst. Das einflußreichste Buch über astrologische Lehren war auf den Namen eines alten ägyptischen Königs Nechepso gestellt. Es scheint sich also bei dieser durch ihre Dreistigkeit eindrucksvollen Fälschung um nichts Geringeres gehandelt zu haben als um den Versuch, die römische Kultübung nach den Lehren des damaligen Pythagoreismus zu reformieren. Worum es sich im einzelnen gehandelt hat, können wir nicht wissen. Einführung eines

[1] Liv. 25, 1, 7 ff. in publico etiam ac foro Capitolioque mulierum turba erat nec sacrificantium nec precantium deos patrio more. Sacrificuli ac vates ceperant hominum mentes quorum numerum auxit rustica plebs . . . in urbem compulsa. . . . Incusati graviter ab senatu aediles triumvirique capitales quod non prohiberent, cum emovere eam multitudinem e foro ac disicere apparatus sacrorum conati essent, haud procul afuit quin violarentur . . . M. Aemilio praetori negotium ab senatu datum est, ut eis religionibus populum liberaret. Is . . . edixit, ut quicumque libros vaticinos precationesve aut artem sacrificandi conscriptam haberet, eos libros omnes litterasque ad se ante kalendas Apriles deferret neu quis in publico sacrove loco novo aut externo ritu sacrificaret. Die Stelle ist sowohl für die Stimmung des Volkes wie für die äußerlichen Maßnahmen, die die Regierung unter animos religione liberare verstand, bezeichnend (vgl. Liv. 39, 16, 7). Über die Zunahme von Prophetentum und Orgiasmus in Krisenzeiten urteilt noch Seneca (nat. qu. 6, 29, 3) genau so nüchtern, wie man es im zweiten Punischen Kriege tat.

[2] Cassius Hemina bei Plin. n. h. 13, 84 ff. (frg. 30 Peter). Liv. 40, 29, 3 ff. Varro b. Aug. c. d. 7, 34, der, wie die Angabe über die Zahl der Bücher zeigt, hier wie sonst Valerius Antias folgt. Fest. 173 M. 290 L. Aurel. Vict. vir. ill. 3. Plinius führt noch Piso und Sempronius Tuditanus an, aber abgesehen von dem Schwanken in der Zahl der Bücher ist die Überlieferung einheitlich. Die Zeugen reichen so nahe an das Ereignis heran, daß auch die Andeutungen über den Inhalt Glauben verdienen. Daß Livius dem Finder den gleichen Namen gibt wie dem Praetor, ist wohl ein Fehler unserer Handschriften; die Epitome Oxyrrh. 75 nennt ihn Nerullius; der Mann müßte, wenn er den gleichen Namen trägt, ein Klient des Prätors gewesen sein, was bei dessen ablehnender Haltung gegenüber dem Fund nicht wahrscheinlich ist. Der Finder selbst kann schwerlich ganz gutgläubig gewesen sein. Vgl. noch A. Delatte, Bull. Acad. belge 1936, 19.

unblutigen Kultus ist ebenso denkbar wie Seelenwanderungslehre oder die Empfehlung der sogenannten pythagoreischen Symbole.[1] Wenige Jahrzehnte nach diesem Ereignis hat ein allen modernen Tendenzen zugänglicher Mann wie Ennius im Proömium der Annalen spielerisch die Seelenwanderungslehre benutzt, um sich als Fortsetzer der homerischen Tradition vorzustellen.[2] Wir wissen zu wenig von den Formen, in denen der Pythagoreismus nach seiner politischen Niederlage in Unteritalien weitergelebt hat.[3] Wenn der Pythagorist bei Theokrit als hungriger Bettelprophet erscheint (14, 5), so zeigt das nur die eine Seite; die umfängliche apokryphe Literatur auf den Namen des Pythagoras und seiner Schule vertritt die andere. Zwischen diesen beiden Extremen mag es zahlreiche Zwischenstufen gegeben haben. Für Rom ist nur wichtig, daß die Strömungen der hellenistischen Welt jetzt mit aller Macht dort eindrangen und versuchten, das herrschende Volk zu erobern.

90. Die Bacchanalien. Wenige Jahre vorher hatte ein anderer Vorfall gespielt, der weniger harmlos verlaufen war. 186 wurden beim Prätor geheime religiöse Vereine denunziert, in denen unter dem Deckmantel dionysischer Mysterien Verbrechen begangen waren.[4] Die strafrechtliche Seite ist religionsgeschichtlich ebenso unwichtig wie die nicht mit Sicherheit zu beantwortende Frage, wieweit die Anschuldigungen zutrafen.[5] Die Neigung, Geheimkulten, gerade weil niemand etwas von ihnen weiß, alle möglichen Verbrechen zur Last zu legen, ist nicht auf Rom und auf das Altertum beschränkt. Nach dem Bericht des Livius war der Kult aus Etrurien nach Rom gekommen; der Vermittler war ein Grieche.[6] Aber eine campanische Priesterin hatte die entscheidenden Änderungen vorgenommen, indem sie zu dem reinen Frauenkult Männer hinzugezogen hatte. Der Zufall will, daß eine archaische Inschrift von Cumae gerade die Verbreitung bacchischer Kulte in Campanien bezeugt. Aus ihr ergibt sich, daß die Eingeweihten sich auch

[1] F. Boehm, De symbolis Pythagoreis, Diss. Berlin 1905.

[2] Auf den Zusammenhang weist Fowler, Rel. exper. of the Roman people 350, hin. Aber daß die Seelenwanderungslehre für Ennius nur Mittel ist, die Gleichung Homer-Ennius zu begründen, betont Waszink, Mnemos. 1950, 221, mit Recht. Für seine eigenen Anschauungen folgt daraus nichts.

[3] K. v. Fritz, Pythagorean politics in Southern Italy, New York 1940. Dort 76 ff. über die Entwicklung im 4./3. Jh.

[4] Liv. 39, 8 ff. Dazu das S. C. de Bacchanalibus, CIL I² 581. Cic. leg. 2, 37. Tert. apol. 6,7. Aug. c. d. 6, 9. Zur Interpretation E. Fraenkel, Herm. 67, 1932, 369, und dagegen M. Gelzer, Herm. 71, 1936, 275.

[5] Méautis, Mélanges Radet (Rev. étud. anc. 42, 1940, 476 ff.) kritisiert den Bericht des Konsuls, der nach ihm die Dinge so gehässig als möglich darstellt. Dagegen Béquignon, Rev. arch. 17, 1941, 184 ff. Vgl. noch Tenney Frank, Class. Quart. 21, 1927, 128. Rostovtzeff, Mystic Italy, New York 1927, 34 ff. Festugière, Mél. école franç. Rome 66, 1954, 79 ff. Nilsson, Dionysiac Mysteries 14 ff.

[6] Die Verbreitung in Rom zeigen Anspielungen bei Plautus, die natürlich vor den Skandal fallen. Plaut. Mil. 1016 cedo signum, si harum Baccharum es bezeugt ein geheimes Erkennungszeichen, ein σύμβολον. Bacch. 53 Bacchas metuo et Bacchanal tuom deutet auf die Gefahr für Außenstehende, sich unter die Bacchen zu begeben. Ebenso Amph. 703. Aulul. 408. Überall ist von dem Eindringen eines Mannes in einen spezifischen Frauenkult die Rede. Vgl. noch Cas. 979 ff. Im griechischen Mythos entspräche das Schicksal des Pentheus oder Lycurgos, dem römischen Publikum durch Tragödienübersetzungen seit Naevius vertraut (Plaut. Merc. 469). Gerade die Zuziehung von Männern, den eigentlichen Vorwurf im J. 186, kennt Plautus nicht. Mil. 857 vos in cella vinaria Baccanal facitis ist es nur Metapher für ein wüstes Treiben.

im Tode von der Menge absonderten, offenbar weil sie auf ein bevorzugtes Los im Jenseits hofften.[1] Aber diese Jahrhunderte älteren Konventikel können, wenn sie damals noch bestanden, höchstens den Untergrund abgegeben haben, auf dem die neue Bewegung aufbaute. Dagegen zeigen die kleinen Tonaltäre mit dionysischen Darstellungen, die in Rom im dritten Jahrhundert in den Gräbern gefunden sind, die Verbreitung dionysischer Vorstellungen in Italien; vielleicht darf man ihr Auftreten in Gräbern auf die Verbindung der Mysterien mit dem Jenseitsglauben beziehen.[2] Wir wissen durch einen Papyrusfund, daß im 2. Jh. auch in Ägypten dionysische Geheimkulte bestanden und daß Ptolemaios Philopator Kopien der heiligen Bücher einforderte.[3] In Rom ist von Büchern diesmal nicht die Rede, obwohl sie in dem Edikt des Prätors von 213 vorausgesetzt werden. Aber durch die Parallele steht außer Zweifel, daß es sich um eine in der ganzen Mittelmeerwelt verbreitete Bewegung handelte, die nach Rom übergriff. Der Anteil von Priestern aus Etrurien und Campanien zeigt nur, daß man dort früher für die neuen Formen zugänglich war, als in Rom selbst. Wieweit man Einzelheiten des livianischen Berichts, wie die von sich im Wasser von selbst entzündenden Fackeln und von der kultisch dargestellten Entrückung einzelner Geweihter (Liv. 39, 13, 12 f.) beim Wort nehmen darf, bleibe dahingestellt.[4] Die Beteiligung an den Riten heißt mit einem übernommenen griechischen Wort bacchari, das Fest Bacchanal;[5] der Gottesname Liber erscheint weder in dem erhaltenen Senatsbeschluß noch bei Livius. Es war für römisches Gefühl ein anderer Gott, der mit diesen Nachtfesten in Rom eindrang; darüber darf der gräzisierende Sprachgebrauch der Dichter, die später Bacchus und Liber durcheinander brauchen, nicht täuschen. Der Hain, in dem die Feste in Rom stattfanden, hieß lucus Stimulae;[6] er war der aufpeitschenden Kraft geweiht, die unter dem Einfluß der Musik und des

[1] Not. Scav. 1906, 378. Schwyzer, Dialectorum Graecarum Exempla pot. 792.

[2] Inez Scott Ryberg, An archeological record of Rome, London 1940, 171.

[3] Schubart, Berichte a. d. Kgl. Kunstsamml. in Berlin 38, 7. Arch. f. Rel.Wiss. 19, 191 ff. Cichorius, Röm. Studien, 1922, 21 ff., hat vermutet, daß die Aktion des Philopator das unmittelbare Vorbild für Rom gewesen sei. Dabei ist übersehen, daß in Ägypten eine der Bewegung freundliche Stimmung der Regierung Anlaß zu den Maßnahmen ist – die Vorliebe Philopators für Dionysos ist bekannt – und daß eine Beschlagnahme von heiligen Büchern schon 213 in Rom erfolgt war, als noch kein römischer Beamter in politischer Mission in Ägypten weilte. Vgl. dagegen auch E. Fraenkel, Herm. 67, 1932, 386, 1.

[4] L. Havet, Rev. Philol. 8, 10, hat Cass. Hem. frg. 36 Peter ex Tiberi lacte haurire mit Wahrscheinlichkeit auf die Schilderung der Bacchanalien bezogen; Plat. Ion 534a zeigt, daß es zu der konventionellen Schilderung der Bacchen gehört. Vgl. noch Eur. Bacch. 142. Die sich von selbst entzündenden Fackeln mit ihrer rationalen Erklärung können eine boshafte Erfindung sein.

[5] Wie das unorganische n zeigt, ist Bacchanalia durch Festnamen wie Saturnalia, Volcanalia beeinflußt, in denen das n zum Stamm gehört. Auch für den archaischen Singular Baccanal ist die Deutung auf ein Lokal nirgends zwingend. Plaut. Aul. 408 meint der Koch den tobenden Euclio, wenn er sagt ad Bacchas in Baccanal veni coquinatum, und 411 a aperit, Baccanal adest setzt das Bild fort. Das Komma gehört hinter aperit. Der dionysische Kult setzt ein Schweifen im Walde voraus, und was wir in Rom von dem lucus Stimulae, dem Auftreten der Frauen am Tiberufer und auf öffentlichen Plätzen Roms hören, paßt dazu. Auch wo Livius von machinae bei der Entrückung redet, sagt er in abditos specus rapiunt (39, 13, 13). Immer ist als Schauplatz ein weites Gelände vorausgesetzt, kein sacrarium des Gottes. Das schließt nicht aus, daß sich in der Kaiserzeit diese wie andere Riten in geschlossenen Räumen vollzogen.

[6] Der Name ist in den Liviushandschriften entstellt (Simula, Simila), aber Schol. Iuv. 2, 3. Aug. c. d. 4, 11. 16 fest überlie-

bacchischen Taumels Macht über die Feiernden gewann. Eine griechische Entsprechung vermögen wir nicht zu benennen. Es ist möglich, daß die italische Denkform, jede wirkende, als göttlich empfundene Macht einzeln zu benennen, hier noch einmal zu einer Neubildung geführt hat. Es war unvermeidlich, daß später unter dem Einfluß der griechischen Mythologie daraus ein lucus Semelae wurde. Sicher ist, daß sich die Gemeinden des neuen Kultus über ganz Italien erstreckten; die Untersuchung nahm Jahre in Anspruch.[1] Für die Scheu, die der Senat noch empfand, in religiöse Bereiche einzugreifen, ist bezeichnend, daß man die neuen Formen nicht einfach verbot, sondern nur die Teilnehmerzahl beschränkte und die Existenz solcher Vereine an behördliche Genehmigung knüpfte. Die Unterdrückung scheint damals gelungen zu sein; wenigstens hören wir zunächst von Bacchanalien nichts mehr.[2] Aber die behandelten Vorgänge zeigen das Ungenügen weiter Kreise an dem offiziellen römischen Kult. Man versuchte teils durch Einführung orgiastischer Kulte, teils durch Sublimierung im Sinne einer pythagorisierenden Popularphilosophie zu neuen Formen zu gelangen. Die offizielle Religionsübung mußte sich demgegenüber auf eine rein negative Abwehr beschränken.

Gerade weil die bisher üblichen offiziellen Formen der Zukunftserkundung bedeutungslos geworden waren, bietet sich eine Fülle von Ersatzmöglichkeiten an. Auch im griechischen Osten war die kühle Skepsis des dritten Jahrhunderts im zweiten einer inneren Unsicherheit gewichen, die begierig nach allen neuen Formen griff. Nicht nur die ägyptische Religion entfaltet eine rührige und zielbewußte Propaganda,[3] sondern auch die kleinasiatische Muttergöttin in ihren mannigfachen Gestalten und die syrischen Kulte breiten sich nun im Osten aus.[4] Griechenland selbst ist zwar Neuerungen kaum zugänglich, aber es bedeutete gegenüber Alexandria, Antiochien und den kleinasiatischen Städten nur wenig. Der verbreiteten politischen Resignation entsprach religiös und philosophisch ein Determinismus, der seinen volkstümlichen Ausdruck in der Astrologie fand. Nicht zufällig ist das einflußreichste Buch dieser Pseudowissenschaft bald nach der Zerstörung von Korinth verfaßt worden.[5]

fert. Ovid, Fast. 6, 503 lucus ... dubium Semelae Stimulaene vocetur zeigt die beginnende Umdeutung. Als Ortsbezeichnung hat sich der Name später durchgesetzt. Ein Handwerker ab luco Semelae CIL VI 9897. Vgl. H. J. Rose, Oxf. Class. Dict. s. v.

[1] 184 finden wir einen Praetor in Tarent mit den reliquiae Bacchanalium quaestionis beschäftigt (Liv. 39, 41, 6), 181 in Apulien (Liv. 40, 19, 9).

[2] Die große Inschrift Cumont-Vogliano, Am. Journ. Arch. 37, 1933, 215 ff., die einen privaten dionysischen Thiasos zeigt, gehört erst ins 2. Jh. n. Chr. Varro, Men. 191 Bchl. confluit mulierum tota Roma; quae noctu fieri initia etiam nunc fax indicat deutet allerdings auf bacchische Begehungen am hellen Tage.

[3] Die Verbreitung wird hier allerdings durch den politischen Einfluß der Ptolemäer gefördert. Typisch ist der Bericht des Maiistas (Syll.[3] 663; IG XI 4, 1299) über die Einführung der ägyptischen Kulte auf Delos. Nock, Conversion 48 ff.

[4] Reiches Material in Cumonts klassischem Buch Les religions orientales dans le paganisme romain, [4]1929, der allerdings den Akzent auf die kaiserzeitliche Entwicklung legt. Für den Einschnitt im 2. Jh. vgl. Nilsson, Griech. Religionsgeschichte II, 80 ff. Seit 145 v. Chr. zeigen die griechischen Inschriften auch die Restauration alter Kulte; die Mysterieninschrift von Andania ist dafür bezeichnend (A. Wilhelm, Sber. Wien. Akad. 224, 4, 49 ff. A. D. Nock, Class. Rev. 39, 1925, 60 ff.).

[5] Die Datierung des Buches des Nechepso und Petosiris W. Kroll, RE 16,

91. Die Italiker auf Delos. Die Wechselbeziehungen zwischen Rom und dem Osten brachten all diese Strömungen auch den Römern nahe. Aufschlußreich sind die Verhältnisse auf Delos, wo Italiker aller Schichten seit der Mitte des 2. Jh. einen einflußreichen Teil der Bevölkerung bildeten. Sie sind dort in Gruppen organisiert, die an ihrer Spitze Magistri haben. Es ist eine Form des gesellschaftlichen Zusammenschlusses, die den kultischen Mittelpunkt von dem griechischen Vereinswesen übernommen hat, aber in der Leitung durch magistri an italische Institutionen anknüpft.[1] Wir kennen magistreis Mirquri, Apollinis, Neptuni (Inscr. de Délos 1753. 1758), zu denen die Κομπεταλιασταί treten, die einen italischen Namen tragen (1760–70). Eine Weihung an die Laren bringt ein Philonicu[s] dar (2442), der dem Namen nach ein Grieche, wohl ein Sklave, gewesen ist. Die Laren gehören bereits zum Hause, nicht mehr zum Landgut. Auch die ersten Gruppen heißen griechisch Ἀπολλωνιασταί, Ἑρμαϊσταί, Ποσειδωνιασταί. Neben dem Herrn der Insel, dessen Kult selbstverständlich ist,[2] erscheinen Mercur als Gott des Handels und Neptun als Schützer der Schiffahrt, die für diese Männer besonders wichtig war. Daneben gibt es Weihungen an Herakles (1746. 1753), der ebenfalls der römische Gott der Kaufleute ist. Auch Hephaistos-Volcanus wird, wie in Ostia, die Vorratshäuser vor dem Brande geschützt haben und ist der römische Gott.[3] Aus Italien mag auch Maia mitgebracht sein, die wir zusammen mit Mercur finden (1744. 1750. 1757). Freilich war ihre Verbindung mit Mercur auch dort schon Ergebnis des griechischen Einflusses (oben 55). Römisch ist auch der Kult der Fides, obgleich sie mit ihrem griechischen Namen Πίστις auftritt (1761). Nur ist sie natürlich nicht die Fides populi Romani, sondern Treu und Glauben im Handel.[4] Auch sonst fehlt jede Beziehung auf die staatlichen Kulte, etwa auf die kapitolinische Trias, die doch später im ganzen Reich eine Rolle spielt. Dafür treffen wir einen Iuppiter Secundanus (1754), in dem man auch ohne die beigefügte Übersetzung einen Ζεὺς Οὔριος erkennen würde. Eine

2163 f. Er setzt es etwa 130–125 an. Sichere Erwähnungen der Römer fehlen, was verschiedene Gründe haben kann.

[1] A. E. R. Boak, Class. Philol. 11, 1916, 25 ff., faßt die magistri als magistri fani. Aber solche Vereine haben in Griechenland immer einen kultischen Mittelpunkt und nennen sich nach dem Gott. Ein Tempel braucht nicht dazuzugehören. Daß die magistri italische Benennung der sonst griechische Titel führenden Vorsteher dieser Vereine sind, zeigen die Inschrift aus Capua Epigraphica 12, 1950, 126 f. und die Stelen von Minturnae, CIL I² 2678–2708. Staedtler, Herm. 77, 1942, 149 ff. faßt diese als „Compitalsacella", nur stehen sie weder an compita, noch sind es sacella.

[2] Auf Delos ist auch die Dreiheit Apollon, Artemis und Leto ganz natürlich. Inscr. de Délos 1642 u. s.

[3] Inscr. de Délos 2440 bringt man ein signum Volcani dar, 2439 heißt der Gott griechisch Hephaistos. Das zeigt, wie stark die griechische Sprache einwirkt. Der Kult des Hephaistos hat in Griechenland einen ganz anderen Charakter; also ist Roussel, Délos, colonie athénienne 274 f., im Recht, wenn er hier den römischen Gott erkennt. Er ist an dem Handelszentrum Delos ebenso am Platz wie in Ostia.

[4] Ein sehr merkwürdiges Zeugnis, wie sich griechische Namen und römisches Denken auf Delos kreuzen, bietet die Inschrift Inscr. de Délos 2449, die ein Römer Χάρισι θεραπευ[θεὶς] gesetzt hat (um 100 v. Chr.). Die Chariten treten nirgends bei den Griechen als Heilgottheiten auf; auch die allegorisierende neuplatonische Ausdeutung Macrob. 1, 17, 13 besagt das nicht. Aber man versteht, daß der Geheilte den Χάριτες des heilenden Gottes gedankt hat. In italischer Religion würde am ehesten Venus in ihrer ursprünglichen Funktion (oben 183) entsprechen. Die Gewohnheit, Venus Iovia, Salus Semonia, Virites Quirini anzurufen, hat hier einen späten und hybriden Ableger erzeugt.

Dedikation von Sklaven und Freigelassenen gilt Iuppiter Liber (1771; CIL I² 2235, cf. Inscr. de Délos 1770). Der Stand der Weihenden lehrt, daß er als der Gott der persönlichen Freiheit verstanden wird. Freiheit ist in diesen Kreisen kein staatsrechtlicher, sondern ein zivilrechtlicher Begriff.

Zeigen diese Votivinschriften das Eindringen griechischer Götter in eine weitgehend zweisprachige Gesellschaft, so macht sich seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts auch der Einfluß der orientalischen Kulte geltend. Wir finden Weihungen an die ägyptischen Götter (2123. 2124)[1] und ebenso an Hadad und Atargatis.[2] Hier im fremden Lande, wo Menschen aus der ganzen Welt sich trafen und die Schranken fortfielen, die die römischen Pontifices gegen das Eindringen fremder Kulte errichteten, setzen sich synkretistische Tendenzen rascher durch als in Rom selbst. Aus Italien hatten diese Männer die Götter ihre Standes mitgebracht, nicht die offizielle Religion des römischen Staates; aber selbst diesen gegenüber war ihr Vertrauen nicht stark genug, um zu verhindern, daß sie daneben auch andere Mächte um Hilfe angingen. Die innere Unsicherheit, die die Voraussetzung jeden Synkretismus ist, versucht alle sich bietenden Möglichkeiten. Die Menschen und ihre Götter beginnen sich aus der nationalen Beschränkung zu lösen. Noch opfert man nach römischer Sitte mit bedecktem Haupte (Monuments Piot 14, 1908, Taf. 1. 3.), aber die orientalischen Kulte müssen ganz andere Riten gefordert haben.[3]

Es entspricht den Verhältnissen auf Delos, wenn wir seit Beginn des 1. Jh. Römer auch in den Mysterien der Großen Götter von Samothrake finden.[4] Sie galten einer seefahrenden Bevölkerung seit langem als die Helfer in Seenot, und das erklärt die Hinwendung zu ihnen. Aber hier finden wir unter den Geweihten auch Senatoren in einer und derselben Inschrift mit Freigelassenen zusammen. Diese Religion verwischte die bürgerlichen Standesunterschiede zugunsten einer Scheidung zwischen Geweihten und Ungeweihten.

92. Rückwirkung auf Italien. Soweit diese Italiker nicht dauernd im Osten blieben, brachten sie bei ihrer Rückkehr die Kenntnis all dieser Kulte mit.

[1] Die Namen der Italiker, die sich auf Delos an den ägyptischen Kulten beteiligen, verzeichnet Th. A. Brady, The University of Missouri Studies 10, 1935, 69, leider ohne zeitliche Scheidung.

[2] Inscr. de Délos 2248 (aus dem J. 112/11) 2255. 2257. 2266. 2289. Der später geläufige Name Dea Suria kommt auf den Inschriften noch nicht vor.

[3] In diesen Kreisen möchte man auch das Aufkommen des Festes der cara cognatio am 22. Februar suchen (Ov. Fast. 2, 617. Val. Max. 2, 1, 8). Es war später ein Totenfest (unten 339, 1), aber der Name und die Lage zeigen, daß es zunächst ein gemeinsames Fest der Verwandten gewesen sein muß, die bei den Parentalia zusammenkamen. Da es mit einer hybriden Bildung auch Karistia hieß (Ov. a.a.O.), möchte man es in einer Gesellschaft entstanden denken, der die Verbindung griechischer Endungen mit lateinischen Wörtern nahe lag. Es setzt ohnehin eine Zerstreuung der Familie voraus, die einen solchen „Familientag" wünschenswert erscheinen ließ. Die Abweichung in der Bezeichnung von den wirklich alten Festnamen zeigt, daß das Fest relativ jung gewesen sein muß.

[4] Römer unter den mystae piei von Samothrake, CIL I² 662–671. 2505. Am. J. of Arch. 43, 1939, 145. 44, 1940, 356. Ein Legat M. Lucceius erscheint CIL I² 663. Der Kult ist immer an das Heiligtum auf der Insel gebunden geblieben; im Gegensatz zu Asklepios und den orientalischen Religionen haben die Götter von Samothrake keine Filiale in irgendeinem Teile der Mittelmeerwelt. Aber die häufige Beteiligung von Römern, die zu diesem Zweck die Insel aufsuchten, ergibt sich daraus, daß man ein Verbot lateinisch aufstellte: Deorum sacra qui non acceperunt, non intrant (Am. J. of Arch. 43, 1939, 138).

Es war unvermeidlich, daß sich damit eine Relativierung der römischen Religion vollzog. Sie war nicht länger die einzig für einen Römer gemäße Form der Götterverehrung.

Die Fremdkulte verbreiten sich daher mit unheimlicher Schnelligkeit in Italien selbst. Der Zustrom von Ausländern, Sklaven und Kaufleuten trug das Seine dazu bei.[1] Plautus kennt die Astrologie anscheinend noch nicht; er erwähnt sie nirgends. Aber wenige Jahrzehnte später untersagt Cato seinem vilicus die Befragung von harioli und Chaldaei (agr. 5, 4). Der Name zeigt, daß diese Astrologen, die auf dem Lande umherzogen, vorgaben, babylonische Weisheit zu besitzen; sie müssen schon vor Catos Tod verbreitet gewesen sein. Ein Jahrzehnt später, 139, wies der Prätor Cn. Cornelius Hispanus, der dem Kollegium der Decemvirn angehörte, alle Chaldaei aus Italien aus.[2] Gleichzeitig werden auch Juden, die ,,Verehrer des Iuppiter Sabazios", Landes verwiesen. Es ist nicht leicht zu beurteilen, ob die Verwechslung von Sabaoth und Sabazios, die der späteren Antike geläufig ist, unserer Quelle zur Last fällt oder ob es sich tatsächlich um einen unorthodoxen Mischkult gehandelt hat. Was Cicero 80 Jahre später von der Stärke der jüdischen Gemeinde in Rom zu berichten weiß (Flacc. 66), dürfte für die Zwecke der Rede stark übertrieben sein. Aber die monotheistischen Tendenzen der Zeit mögen dem Judentum manche Proselyten zugeführt haben.[3] Das Bezeichnendste an der Tatsache der Ausweisung ist, daß Religionen, deren Vorhandensein die Literatur kaum ahnen läßt, so verbreitet gewesen sind, daß die Regierung Maßnahmen für notwendig hielt. Der Fatalismus der Astrologen und die Ausschließlichkeit der jüdischen Religion schienen unmittelbar staatsgefährlich; andere Religionen wird man ruhig haben gewähren lassen, da der offizielle Kult neben ihnen bestehen konnte. Die eigentliche Gefahr hat man in diesem Jahrhundert nicht mit Unrecht in der griechischen Aufklärung gesehen, wie die wiederholten Ausweisungen griechischer Philosophen aus Italien lehren.[4]

[1] D. M. Robinson, TrPAm.PhA 44, 151 ff., gibt Listen der Anhänger der orientalischen Kulte im Westen; auffällig ist die geringe Zahl der Kaufleute, die sich ausdrücklich als solche bezeichnen. A. D. Nock, Conversion, 1933, 66 ff., stellt das Einströmen dieser Kulte ausführlich mit reichen Belegen dar.

[2] Val. Max. 1, 3, 3, nur in den Auszügen erhalten. Liv. Epit. Ox. 191. Serv. Aen. 8, 187. Die Bezeichnung der Astrologen als Chaldaei ist aus griechischem Sprachgebrauch übernommen. Später heißen sie in beiden Sprachen mathematici. Man wird das Überhandnehmen von Astrologen und anderen Zukunftsdeutern auf dem Lande mit der gedrückten Lage der Bauern zusammenbringen müssen, die wenige Jahre später zu den Reformversuchen der Gracchen geführt hat. Über Cornelius Hispanus, dessen Grabschrift erhalten ist (CIL I² 15), vgl. Münzer, RE, Cornelius no. 347. Sehr lange ist das Verbot nicht aufrechterhalten; ein Chaldäer hat Sulla sein nahes Ende prophezeit (Plut. Sull. 37, 1). Mit anderen stand damals Octavius in Verbindung (Plut. Mar. 42, 4).

[3] Der bildlose Kult eines einzigen Gottes, der zu dem philosophischen Monotheismus paßte, ist schon von Varro (ant. div. I frg. 58b Agahd) hervorgehoben worden (Norden, Agnostos Theos 59 ff.). Schwerlich war er der erste. Nilsson, Gesch. griech. Rel. 2, 636 ff.

[4] 161 weist ein Senatsbeschluß Rhetoren und Philosophen aus Rom aus (Suet. rhet. 1. Gell. 15, 11, 1), 154 werden zwei Epikureer durch den Konsul L. Postumius ausgewiesen (Athen. 12, 547 a, daraus Ael. v. h. 9, 12); daß es sich hier um den Konsul von 154 und nicht um den von 173 handelt, hat F. Münzer, RE v. Postumius no. 42, Sp. 919, dargelegt. Die beiden Maßnahmen rücken damit zeitlich nahe zusammen. Dazu gehört Catos Wunsch, die attische Philosophengesandtschaft des Jahres 155

93. Die Priestertümer. Die Gefahr konnte allerdings zunächst als die größere erscheinen. Das Ansehen der priesterlichen Ämter, soweit sie nicht zugleich politischen Einfluß sicherten, sank unaufhörlich, und eine Folge war, daß es schwierig wurde, Bewerber dafür zu finden.[1] Als im J. 210 der rex sacrorum starb (Liv. 27, 6, 16), blieb die Stelle zwei Jahre unbesetzt (Liv. 27, 36, 5). Im J. 180 weigerte sich der triumvir navalis L. Cornelius Dolabella, gemäß der Weisung des Pontifex Maximus sein Amt niederzulegen, um die Stelle des rex sacrorum zu übernehmen, und bei der dadurch hervorgerufenen Verhandlung in der Volksversammlung entging Dolabella der drohenden Verurteilung durch ein Himmelszeichen. Inde pontificibus religio fuit inaugurandi Dolabellae (Liv. 40, 42, 8 ff.). In fast belustigender Weise wendet sich die Prodigienmaschine gegen das Kollegium, das von Amts wegen ihre Handhabung zu überwachen hat. Noch schwieriger war natürlich, einen flamen Dialis zu finden, da die ihm auferlegten Beschränkungen ihn aus dem politischen Leben ausschalteten.[2] Die Geschichte des C. Valerius Flaccus ist belehrend für das gesunkene Ansehen der Stellung. Er war für das Amt ausersehen worden nach einer ausschweifenden Jugend; anscheinend benutzte die Familie die Tabubestimmungen, die auf dem flamen lagen, um ihn zu einem geregelten Leben zu zwingen. Dabei erfahren wir, daß der dem flamen Dialis zustehende Sitz im Senat durch Generationen „wegen der Unwürdigkeit der Inhaber des Amts“ nicht in Anspruch genommen war (Liv. 27, 8, 5 ff.). Derselbe Mann erreichte dann einige Jahre später, daß ihm gestattet wurde, bei seiner Wahl zum Aedil den Eid in leges durch einen Stellvertreter zu leisten (Liv. 31, 50, 6); wie er die sonstigen Tabubestimmungen mit den Pflichten eines Aedilen vereinigte, erfahren wir nicht. In den Revolutionswirren ist sogar einmal ein flamen Dialis zum Konsulat gelangt (unten 278, 2). Auch die Bestimmung, daß die Flamines Italien nicht verlassen durften, wird in dieser Zeit umkämpft, wenn auch noch im J. 189 das Pontifikalkollegium seinen Standpunkt durchsetzte (Liv. Per. 19. Val. Max. 1, 1, 2 zum J. 242. Liv. 37, 50, 1). Dabei muß dahingestellt bleiben, wieweit in diesen Fällen die Politik hineingespielt hat. Jedenfalls zeigen diese Beispiele die Abneigung der Nobilität, sich durch sakrale Rücksichten selber einengen zu lassen. Dafür benutzt man die religiösen Zeremonien, um Luxus zu entfalten. Pontificales und Saliares cenae werden in dieser Zeit sprichwörtlich für ein schwelgerisches

möglichst rasch zu verabschieden, um die Einwirkung des Karneades auf die römische Jugend abzukürzen (Plut. Cat. 22, 5. Plin. n. h. 7, 112). Offenbar hat in den letzten Jahren Catos sein Einfluß sich geltend gemacht, und er stand nicht allein. Der Annalist Piso mochte ähnlich denken.

[1] Vgl. zum Folgenden Fowler, Rel. Exp. 341 ff., der auf diese Vorgänge zuerst mit Nachdruck hingewiesen hat.

[2] Die Stelle scheint in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts fast Familienreservat der Cornelier gewesen zu sein: 174 Liv. 41, 28, 7 ein Cn. Cornelius, ein Publius, CIL I² 10. War der letztere der Sohn des älteren Africanus, so wird man berücksichtigen müssen, daß er kränklich war (Cic. Cat. mai. 35. off. 1, 121. Brut. 77). Das würde die Übernahme des Amts durch einen Angehörigen des vornehmen Geschlechts erklären. Er müßte unmittelbarer Nachfolger des Cn. Cornelius von 174 gewesen sein, was dessen Amtszeit recht kurz bemißt. Man nahm offenbar gern solche Mitglieder des Patriziats für die Stelle des Flamen Dialis, deren Gesundheit ihnen eine politische Laufbahn nicht gestattete. Zu C. Valerius vgl. noch Münzer, Röm. Adelsparteien 189.

Mahl, und das Menu beim Amtsantritt des flamen Martalis Lentulus, von dem Pontifex Maximus Metellus aufgezeichnet und der Nachwelt überliefert (Macrob. 3, 13, 10 ff.), rechtfertigt diesen Ruf durchaus. Wie natürlich, greift diese Haltung auf die privaten Kreise über. Auch dort empfindet man sakrale Verpflichtungen bestenfalls als lästige Pflicht. Die am Boden haftenden Lasten zur Unterhaltung eines Heiligtums waren bisher widerspruchslos von dem Erben übernommen worden; jetzt wird hereditas sine sacris zum Sprichwort für einen ungetrübten Gewinn (Plaut. Capt. 775. Trin. 484. A. Otto, Sprichwörter der Römer 163, vgl. noch Cic. Mur. 27).

Ein Antrag, alle Priestertümer durch Volkswahl zu besetzen und damit endgültig zu politisieren, scheiterte im J. 145 noch einmal.[1] Dagegen wandte sich Scipios Freund Laelius in einer noch in Ciceros Zeit berühmten Rede (frg. 12–16 Malcovati). Aber so schöne Worte er auch für die Verteidigung der väterlichen Religion fand, man darf sich nicht darüber täuschen, daß seine Beweggründe in erster Reihe politische waren. Gerade im Scipionenkreise entwickelte Panaitios die Lehre von einer Dreiteilung der Theologie in μυθική, πολιτική, φιλοσοφική.[2] Die Kluft, die faktisch zwischen dem Glauben der aufgeklärten Führung und der Menge bestand, wird so auch theoretisch begründet. Der berühmte Jurist und Pontifex Maximus Q. Mucius Scaevola griff diese Teilung auf und erklärte unumwunden, daß die Masse für den philosophischen Glauben noch nicht reif sei und daß man ihr deshalb die theologia civilis zugestehen müsse.[3] Damit war durch die amtliche Spitze des römischen Sakralwesens festgestellt, daß weder die überlieferten Riten noch die Götter des Volksglaubens für die Oberschicht Verbindlichkeiten hatten. Ihre Beibehaltung war eine Frage der politischen Zweckmäßigkeit geworden. So rechtfertigte sich ihre Handhabung für die jeweiligen Ziele der Regierung. Dem einzelnen stand es frei, seine persönliche Stellung zu religiösen Fragen nach Bildungsgrad und Einsicht zu bestimmen. Damit fiel die Religion, deren Einheitlichkeit schon im letzten Jahrhundert nur mühsam und äußerlich erhalten geblieben war, endgültig auseinander. Neben dem stoischen Rationalismus des Scipionenkreises treffen wir bei dem Dichter Q. Valerius Soranus einen mystischen Pantheismus, der Iuppiter zum Allgott und zum zeugenden und gebärenden Prinzip des Le-

[1] Cic. Lael. 96. Für die politisch wichtigste Stelle des Pontifex Maximus war schon im 3. Jh. v. Chr. die Bestimmung getroffen, daß sie durch Abstimmung von siebzehn Tribus besetzt werden sollte (zuerst faßbar im J. 212, Liv. 25, 5, 2, Mommsen, StR II 25 ff.). Damit wird umgangen, daß diese Wahl der in den gewöhnlichen Tributkomitien gleichgestellt wird. Erst 103 wurde dieser Wahlmodus durch ein Plebiszit des Tribunen Cn. Domitius Ahenobarbus in der Art auf die Priesterschaften der Pontifices, Augures, Decemviri und Epulones ausgedehnt, daß die siebzehn Tribus aus einer von der Körperschaft selbst aufgestellten Liste die Wahl vornahmen (Cic. leg. agrar. 2, 18. Suet. Nero 2, 2. Vell. Pat. 2, 12, 3). Die Nomination, die das alte Kooptationsrecht formal wahren sollte, ergibt sich aus Cic. ep. ad Brut. 1, 5, 3. 7, 1. Phil. 2, 4. 13, 12.

[2] Pohlenz, Die Stoa 1, 198 und die dort genannte Literatur. Der Name steht freilich nirgends. Panaitios hat auch als einziger Stoiker die Astrologie und Mantik verworfen. Cic. div. 2, 88. Über die verwandten Anschauungen des Polybius vgl. R. v. Scala, Die Studien des Polybius, 1890, 206 ff.

[3] Aug. c. d. 4, 27. 6, 5. Mehr bei A. Schmekel, Philosophie d. mittleren Stoa, 117 ff. Die Dreiteilung ist von Varro aufgenommen worden. Vgl. noch C. Koch, Convivium, Festschrift f. K. Ziegler, 1954, 85 ff.

bens macht.[1] Einem solchen Gottesbegriff gegenüber ist jede Art von Kult, Opfer und Gebet sinnlos. Ob Valerius, der als römischer Magistrat sich an den offiziellen Formen des Kultus beteiligen mußte, irgendeinen theoretischen Ausgleich versucht hat, gestattet unsere Überlieferung nicht zu erkennen.

Die Folge dieser veränderten Haltung war zunächst, daß eine ganze Anzahl von Riten und Göttern in Vergessenheit gerieten. Varro klagt, daß man in seiner Zeit von vielen Namen nichts mehr wußte. Die priesterlichen Sodalitäten der Titier und Arvalen haben bis zu ihrer Erneuerung unter Augustus keine Rolle gespielt; wir kennen unter den Zeitgenossen Ciceros keinen Angehörigen, und auch die Inschriften nennen diese Titel nie.[2] Beteiligt sich einmal ein vornehmer Römer an den Lupercalien (Cic. Cael. 26), so wird das als unpassend empfunden (oben 85, 1). Seit 87 v. Chr. der flamen Dialis C. Cornelius Merula Selbstmord beging, ist die Stelle bis auf Augustus nicht wieder besetzt worden.[3]

94. Die Haltung der Nobilität. Von dieser Gleichgültigkeit gegen die einheimischen Kulte stechen die zahlreichen Huldigungen ab, die römische Feldherrn im Osten den Göttern griechischer Heiligtümer darbringen. Delphi und Delos erfreuten sich der besonderen Gunst der Römer.[4] In den Inventaren tauchen die Namen von T. Flamininus, C. Livius Salinator, A. Atilius Serranus, L. Aemilius Paullus auf; nach dem J. 145 hören wir nicht mehr

[1] Frg. 4 Morel, Iuppiter omnipotens rerum regumque repertor, progenitor genetrixque deum, deus unus et omnes. Über die an seinen Namen knüpfende Fabel, er habe den Geheimnamen Roms verraten und sei dafür auf Senatsbeschluß hingerichtet worden, die auch staatsrechtliche Unmöglichkeiten enthält, vgl. Cichorius, Herm. 41, 1906, 59 ff., der zeigt, daß er als Parteigänger der Demokraten und Volkstribun von Pompeius in Sizilien getötet wurde. War der Anhalt für die Fabel, daß er in seinen Schriften die Frage nach dem Namen der tutela urbis erörtert hatte, so würde sich darin ausdrücken, daß er sie als ein rein wissenschaftliches Problem ansah, das praktisch keine Bedeutung hatte. Es folgt daraus, daß diese – an sich unrömische – Vorstellung (oben 125, 2) damals bereits in Rom einzudringen begann.

[2] Der einzige, der die Namen in republikanischer Zeit erwähnt, ist Varro (L. L. 5, 85), der zwar das Präsens braucht (sacra publica faciunt, observare solent), aber wenn er von den Saliern sagt ab salitando, quod facere in comitio in sacris quotannis et solent e t d e b e n t, so klingt der Zusatz mindestens so, als ob er den pflichtmäßigen Vollzug der Tänze gegen Leute verteidigen müßte, die diese Dinge für unnötig hielten. Daß wir im Gegensatz zu den politisch einflußreichen Priestertümern keinen Salier, Arvalen oder Titier in der letzten Zeit der Republik benennen können, und daß Cicero weder in de legibus noch in de re publica mit ihnen rechnet, zeigt, wie bedeutungslos sie geworden waren; nur rep. 2, 26 erwähnt er flüchtig die Salier als Institution des Numa.

[3] Tac. Ann. 3, 58. Cass. Dio 54, 36, 1. Wenn er sich nach Ablegung seiner Insignien im Tempel des kapitolinischen Iuppiter tötet (App. b. civ. 1, 74, 341 ff. Flor. 2, 9, 16. Val. Max. 9, 12, 5), so ist nicht leicht zu beurteilen, ob der Akt die Rücksicht auf die Pflichten seines Amtes bezeugt, oder lediglich den Eindruck seines Todes verstärken soll. Die Wahl des Ortes zeigt in jedem Fall, daß er zu der Blutschuld seines Todes seinen politischen Feinden auch noch ein Sakrileg zur Last legen will. Der Glaube an die Kraft des Fluches ist in dieser Zeit mächtiger als der an die helfende Kraft der Götter.

[4] Plut. Sull. 12, 6. Weitere Belege bei M. Guarducci, Atti Pontif. Accad. Rendiconti 13, 1937, 41 ff. Wieweit diese Gaben einem religiösen Gefühl, wieweit sie dem Philhellenismus oder gar politischen Erwägungen entsprangen, ist natürlich nicht festzustellen. Die Empfindungen, mit denen ein gebildeter Römer vor den Zeus des Phidias trat, kennen wir durch Aemilius Paullus (Polyb. 30, 10, 6. Plut. Aem. Paull. 28, 2. Liv. 45, 28, 4). Aber sie gelten dem einen Gott des philosophischen Monotheismus.

allzuviel von solchen Weihungen. In grellem Gegensatz dazu steht die Beraubung des Tempels der Hera vom Vorgebirge Lakinion im J. 173, um den der Fortuna equestris in Rom zu schmücken; allerdings veranlaßte der Senat, daß die abgerissenen Marmorziegel zurückgebracht wurden (Liv. 42, 3). Was Cicero ein Jahrhundert später Verres vorhält, betrifft gewiß einen Ausnahmefall, aber die Mehrzahl der griechischen Kunstwerke, von denen Plinius in Rom zu berichten weiß, ist doch in dieser Zeit aus den Tempeln des Ostens dorthin gebracht worden.[1] Sulla hat unbedenklich die Schätze des delphischen Apollo sowie die von Olympia und Epidauros sich angeeignet (Plut. Sull. 12, 3); als Entschuldigung mag die Notlage dienen, in der er sich befand, da er auf Hilfe aus Rom nicht rechnen durfte. Trotzdem hat er auf Delos Stiftungen gemacht (Inscr. de Délos 1850–53); auch hier spürt man seine Geldnot, wenn eine davon aus Beiträgen stammt, die die dortigen collegia durch eine Sammlung aufgebracht hatten (1853). Es scheint Absicht zu sein, wenn seine Weihungen in Griechenland nur lateinische Inschriften tragen und wenn er in Sikyon einem so spezifisch römischen Gott wie Mars einen Altar errichtet (BCH 62, 1938, 459; CIL I² 2828). Man darf daran erinnern, daß er an den Kalenden des März Athen eingenommen hatte (Plut. Sull. 14 aus seinen Memoiren); es lag in seiner Art, solches Zusammentreffen als schicksalhaft aufzufassen und wenigstens nach außen zu betonen.

95. Sulla. Es ist bei Sulla noch weniger leicht als bei anderen Angehörigen der römischen Nobilität, zwischen berechnender Benutzung religiöser Mittel für praktische Zwecke und seiner eigenen Überzeugung zu scheiden. Während seines Lebens wie in seiner Selbstbiographie liebte er seine Erfolge als Geschenk der Tyche aufzufassen, seines persönlichen Glücks, das er schon durch sein Cognomen Felix betonte. Er bekennt programmatisch, daß ihm die auf auf Glück gewagten Unternehmungen besser ausschlugen als die nach sorgfältiger Überlegung unternommenen (Plut. Sull. 6). Träume (Plut. a.a.O. und 9, 4. App. b. c. 1, 105) und Vorzeichen aller Art (Cic. div. 1, 72. Plut. Sull. 27, 4) spielen in seinem Bericht über seine Taten eine große Rolle. Er befragt das Orakel des Trophonios in Böotien, als er in Griechenland kämpft (Plut. Sull. 17, 1). All das soll zunächst den sieghaften Feldherrn vor Augen stellen, dem durch die Gunst des Schicksals in den Schoß fällt, was andere vergebens erstreben. Deshalb werden auch die Zahlen der eigenen Verluste als lächerlich gering angegeben und die der Gegner überhöht.[2] Wenn er angeblich stets eine kleine Apollostatue bei sich trug und vor der Schlacht zu ihr betete,[3] so wird man auch hier nicht mit Bestimmtheit sagen können, ob diese Geste auf die Stimmung der Truppe einwirken oder ihm selbst die Hilfe eines Amuletts sichern sollte. Auch bei der hübschen Ge-

[1] Liv. 45, 28, 3 sagt von Epidauros nunc vestigiis revolsorum donorum, tum (167 v. Chr.) donis dives. Mon. Ancyr. 4, 49 in templis ... prov[inci]ae Asiae victor ornamenta reposui, quae spoliatis tem[plis is] cum quo bellum gesseram, privatim possederat. Ein Beispiel für die Plünderungen unter Antonius gibt Plin. n. h. 33, 82.

[2] Die dahinterstehende Auffassung legt Lucan seinem Caesar in den Mund: Orbis Hiberi horror et Arctoi nostro sub nomine miles Pompeio certe fugeres duce (5, 343). Vgl. zu der Haltung von Sullas Selbstbiographie die schöne Charakteristik G. Misch, Gesch. d. Autobiographie I² 254.

[3] Plut. Sull. 29, 6. Frontin. Strateg. 1, 11, 11, dessen Einreihung unter die Strategemata bezeichnend ist, aber für Sulla selbst nichts beweist.

schichte, wie seine letzte Frau Valeria ihn fängt, indem sie vorgibt, an eine Kraft zu glauben, die von seiner Berührung ausstrahlt,[1] ist die Grenze zwischen anmutigem Spiel und wirklichem Glauben nicht leicht zu ziehen. Nur muß die Vorstellung in der Zeit bestanden haben, wenn man mit ihr spielen konnte. Sulla hat nach der Zerstörung von Praeneste den dortigen Fortunatempel mit großer Pracht wiederherstellen lassen. Nach der Schlacht bei Chaeronea bringt er nicht nur Mars und Victoria ein Opfer, sondern auch Aphrodite, die er, wie die Übersetzung seines Cognomens durch' Επαφρόδιτος[2] zeigt, mit Fortuna gleichsetzte. In all dem wird man wohl eine Haltung erkennen müssen, die, vielleicht mit einem leisen Zweifel, für ein hochgespanntes Sicherheitsgefühl einen Ausdruck sucht, der auf der Grenze zwischen Aberglauben und Berechnung liegt.

Die Steigerung des eigenen Selbstbewußtseins und das Gefühl aller Planung spottender Unsicherheit des Ausgangs haben daran gleichen Anteil. Die persönlichen Götter haben im Grunde ihre Macht verloren, und an ihre Stelle ist die hellenistische Tyche getreten. Aber sie wird nicht mehr als der irrationale Wechsel verstanden, dem man hilflos ausgeliefert ist, sondern als Exponent der dem einzelnen Menschen innewohnenden Kraft. Der Zweifel an der Wirksamkeit der alten Bräuche ist nicht entschieden genug, um einen völligen Verzicht auf sie zu bewirken, das Vertrauen in die eigene Kraft nicht stark genug, um nicht einer Skepsis Raum zu lassen, die jedem als Warnung empfundenen Vorzeichen Aufmerksamkeit schenkt.[3]

Die Bereitschaft zur Anerkennung auch fremder Kulte ist bei Sulla viel größer als bei den römischen Feldherrn vor ihm. Er hat auf ein Orakel hin der Aphrodite von Aphrodisias ein Bild gestiftet (App. b. c. 1, 453 ff.), einer Form der kleinasiatischen Muttergöttin,[4] und noch in seinen letzten Tagen haben ihm Astrologen sein nahes Ende vorausgesagt, wie er selber berichtet (Plut. Sull. 37, 1). Er hatte auch erzählt, wie ihm in Asien „Chaldaeer“ am Partherhof seine künftige Größe vorausgesagt hatten (Plut. Sull. 5, 5).

96. Marius und die Revolutionszeit. Um so weniger ist es verwunderlich, daß Marius, dem die kühle Skepsis Sullas fernlag, dem Glauben an Vorzei-

[1] Plut. Sull. 35, 4 τήν τε χεῖρα πρὸς αὐτὸν ἀπερείσατο καὶ κροκύδα τοῦ ἱματίου σπάσασα παρῆλθεν ἐπὶ τὴν ἑαυτῆς χώραν. ἐμβλέψαντος δὲ τοῦ Σύλλα καὶ θαυμάσαντος· Οὐδὲν, ἔφη, δεινὸν, αὐτοκράτορ, ἀλλὰ βούλομαι τῆς σῆς κἀγὼ μικρὸν εὐτυχίας μεταλαβεῖν.

[2] Die Übersetzung stellt ein Problem, da Felix und Faustus im Griechischen eher Εὐτυχής wäre als 'Επαφρόδιτος, das nur liebenswert bedeutet. Appian b. c. 1, 452 wundert sich mit Recht darüber. Offenbar spielt für Sulla die lateinische Bedeutung von Venus herein, das die Gunst der Götter meint (oben 183). Dann ergibt sich die gleiche Mischung zwischen griechischer und römischer Ausdrucksweise, die oben bei den Χάριτες auf Delos festgestellt wurde (273, 4). In beiden Fällen ist die Kreuzung für den sich anbahnenden Ausgleich zwischen den beiden Kulturen bezeichnend.

[3] Wie ernst er auch die römischen Zeremonien nahm, zeigt sich bei dem Tode seiner Gattin Metella. Da er gerade ein Opfer für Hercules ausrichtet, scheidet er sich von der Frau und läßt sie in ein anderes Haus transportieren (Plut. Sull. 35, 2). Da für römische Anschauung eine Weigerung des funus agnoscere ausgereicht haben würde, ergibt sich, daß er sich tatsächlich vor der unheilbringenden Gewalt des Todes gefürchtet hat.

[4] Vgl. über das Kultbild C. Fredrich, A. M. 22, 1897, 361 ff., zu dem Orakel für Sulla 378 f. Die Form des Bildes, die einen Römer eher an die Artemis von Ephesos erinnern mußte, schließt es aus, daß die Weihung der Stammutter der Aeneaden gegolten hätte. Diese Göttin hat mit der griechischen Aphrodite nur den Namen gemein.

chen anhing. Die Prophezeiung, die er in Utica empfing (Plut. Mar. 8, 4), hat seine Politik bis zum bitteren Ende bestimmt. Auf seinen Feldzügen führte er eine syrische Prophetin Martha mit sich (Plut. Mar. 17, 1. Val. Max. 1, 3, 4. Frontin. Strateg. 1, 11, 12), und die durchgehenden Zweifel unserer Überlieferung, ob es ihm damit ernst war oder ob es lediglich ein Mittel war, auf die Truppe Eindruck zu machen, sind wohl diesmal ungerechtfertigt. Die Bereitschaft, Wahrsagern zu glauben, geht sehr hoch hinauf. Marius' Gegner Octavius soll ein Horoskop bei sich getragen haben, als er erschlagen wurde, und auch sonst Sehern und Chaldaeern zugänglich gewesen sein (Plut. Mar. 42, 4). Nach Ciceros Worten scheint es, als ob man vor Ausbruch der Marianischen Wirren den ekstatischen Prophezeiungen eines Cornelius Culleolus offizielle Aufmerksamkeit geschenkt hat.[1] Wenn in den Cimbernkriegen ein Volkstribun durch seine Interzession verhindert, daß der Priester der Magna Mater aus Pessinunt, der eigens dazu nach Rom gereist war, ein siegverheißendes Orakel der Großen Mutter vor den Comitien verkündet (Plut. Mar. 17, 5), so ist das wohl eine Ausnahme gewesen. Ob sie eine politische Spitze hatte oder die Abneigung gegen die Kybelepriester mitwirkte, läßt sich nicht ausmachen.

Voraussetzung für all diese Tatsachen ist, daß die Massen der Soldaten, die ja mehr und mehr zu Landsknechten wurden, die an den persönlichen Führer und nicht mehr an das Gemeinwesen gebunden waren, mit echtem Landsknechtsaberglauben für all solche Vorzeichen und Prophezeiungen offen waren. Der Fortfall der traditionellen Religion hatte bei ihnen eine Lücke gelassen, die durch beliebige andere Formen gefüllt werden konnte. Das natürliche Vertrauen der Truppe auf den siegreichen Führer bekommt ein religiöses Element; sein Erfolg wird als Wirkung unsichtbarer Kräfte verstanden, deren Dasein man in allerlei äußerlichen Anzeichen bestätigt sieht. Die Überhöhung der Stellung des Imperators, die sich daraus ergibt, bereitet die Verehrung des römischen Kaisers vor.

97. Bellona. Es scheint, als ob die römischen Heere auch sonst auf das Eindringen von Fremdkulten in Rom Einfluß gehabt haben. Seit sullanischer Zeit finden wir in Italien die Priester der Mā von Komana in Kappadokien, die bei den Römern Bellona heißt.[2] Sie führten in schwarzen Gewändern wilde Tänze auf, bei denen sie sich in der Raserei selbst verwundeten und schließlich in Verzückung weissagten.[3] Die älteste Erwähnung eines solchen servus fanaticus der Bellona in Italien finden wir im Zusammenhang mit Sulla

[1] Cic. div. 1, 4 ex quo genere (der Begeisterungsmantik) saepe hariolorum etiam et vatum furibundas praedictiones, ut Octaviano bello Cornelii Culleoli, audiendas putaverunt. Cicero spricht in dem ganzen Abschnitt von der Praxis der römischen Regierung.

[2] Die seit dem 3. Jh. v. Chr. in Italien nachweisbare Bellona (oben 235) ist trotz der Namensgleichheit davon zu scheiden. Offizielle Geltung hat der Kult der kleinasiatischen Göttin anscheinend nicht gehabt, was die Existenz von Tempeln und Kapellen in der Kaiserzeit nicht ausschließt.

[3] Über die Mā von Komana berichtet Strab. 12, 535; vgl. bell. Alexandr. 66, 3. Den Aufzug der Priester beschreiben Tib. 1, 6, 43 ff. Hor. Sat. 2, 3, 223 u. Schol. Lucan. 1, 565. Martial. 12, 57, 11. Iuv. 4, 129. Hist. Aug. Commod. 9, 5. Tert. Apol. 9, 10. de pall. 4, 10. Minuc. Fel. 30, 5. Lact. Inst. 1, 21, 16, der den vollen Namen Virtus Bellona bezeugt, den wir auch von Inschriften kennen (CIL V 6507. u. s.). Vgl. Drexler, Myth. Lex. 2, 2215 ff.

im J. 83 (Plut. Sull. 18, 6), und er hat davon berichtet, wie ihm die kappadokische Göttin vor dem Marsch gegen Rom im Traum erschien (Plut. Sull. 9). Man hat deshalb angenommen, daß die Kenntnis dieser Religion den Römern zuerst durch das Heer vermittelt ist, als Sulla 92 als Propraetor in Kappadokien einrückte. Schwierigkeit macht dabei nur, daß wir bei den Truppen von diesem Kult noch lange keine Spur finden. Erst im 3. Jh. gibt es eine aedes Bellonae Pulvinensis in Rom, und auch dann noch läßt sich mit Sicherheit unter den Dedicanten kein Angehöriger der Truppe nachweisen.[1] So ist es vielleicht vorsichtiger, anzunehmen, daß der Feldzug Sullas umgekehrt den Priestern der Mā von Komana Italien als Ziel ihrer Propaganda gewiesen hat. Denn die Träger des Kults sind offenbar die wandernden Bettelpriester gewesen, zu denen die Legionäre oder gar ihre Offiziere nicht gehören konnten.[2]

98. Isis. In die Zeit Sullas datierte sich nach einer noch in der Kaiserzeit lebendigen Überlieferung die Gemeinde der Verehrer der Isis zurück (Apul. Met. 11, 30). Die Glaubwürdigkeit der römischen Tradition bestätigt der Kult, den Italiker auf Delos den ägyptischen Göttern weihen (oben 274); in Puteoli ist eine aedes Serapis schon im J. 105 v. Chr. bezeugt (CIL X 1781 I 6). Bald erhob sich selbst auf dem Kapitol ein Altar der Isis, der freilich den Unwillen aller altrömisch Gesinnten erregte. Der Senat befahl im J. 59 seine Zerstörung.[3] Aber wie wirkungslos im Gegensatz zu den Zeiten des Verbots der Bacchanalien jetzt solche Befehle waren, zeigt die Tatsache, daß man in den Jahren 58, 53, 50 und 48 erneut die Entfernung befehlen mußte.[4] Im J. 43 haben dann die Triumvirn die Erbauung eines Staatstempels für Isis beschlossen (Cass. Dio 47, 15, 4), wobei der Wunsch, die

[1] Bellona Pulvinensis CIL VI 490. 2232. 2233. Der Name, der sprachlich von pulvinar nicht gebildet sein kann, ist wohl von einer Quartierbezeichnung genommen, die von dem Cognomen Pulvinus, Pulvillus abgeleitet ist. Ähnlich wird die Bellona Rufilia (CIL VI 2234) zu beurteilen sein. Der Anteil von Frauen an ihrem Kult (CIL X 6482) widerrät jede kriegerische Beziehung. Der Name ist lediglich Übersetzung des griechischen 'Ενυώ. Die älteste Inschrift für sie aus Italien stammt aus dem J. 11 n. Chr. (CIL IX 1456) und ist von einem Sklaven des späteren Kaisers Tiberius gesetzt.

[2] Es zeigt eine Abneigung weiter Kreise gegen den Kult der Bellona, daß man 48 v. Chr. ein Heiligtum „zufällig" bei der Zerstörung der Isiskapellen niederriß; es hieß, daß man dort Töpfe mit Menschenfleisch gefunden hätte (Cass. Dio 42, 26, 2). Der Vorwurf, mit dem man damals, wie das Beispiel der Catilinarier und des Vatinius zeigt (Sall. Cat. 22, 1. Cic. Vat. 14), leicht bei der Hand war, braucht nicht ernsthaft genommen zu werden. Vgl. dazu E. Bickermann, Monatsschrift f. Geschichte des Judentums 71, 1927, 171 ff. Aber man sieht, daß man sich von dem fremden und unverständlichen Kult jeder Scheußlichkeit versah.

[3] Eine ara Isidis desertae auf dem Kapitol Schol. Veron. Verg. Aen. 2, 714. Das Cognomen ist Zeugnis für die zeitweilige Zerstörung. Cic. Att. 2, 17, 2 iacet enim ille (Pompeius) sic ut prae hoc Isis Curiana (sic ut phocis Curiana codd., verbessert von Ziehen), stare videatur spielt Anfang Mai 59 darauf an. Dazu gehört Serv. auct. Aen. 8, 698 Varro indignatur Alexandrinos deos Romae coli. Tert. nat. 1, 10, 17. Vgl. Cichorius, Röm. Studien 198. Schon die Konsuln des nächsten Jahres mußten von neuem einschreiten: Tert. Apol. 6, 8. nat. 1, 10, 17 aus Varro. Arnob. 2, 73. O. Seeck, Herm. 43, 1908, 642. Einen sacerdos Isidis Capitoli(nae) erwähnt die Inschrift CIL I² 1263, zur Datierung Degrassi, Inscr. Lat. lib. r. p. I 159, der sie in die erste Hälfte des 1. Jh. setzt.

[4] 53 v. Chr. Cass. Dio 40, 47, 3; – 50 v. Chr. Val. Max. 1, 3, 4, der den bezeichnenden Zug gibt, daß der Konsul selbst den ersten Hieb zur Zerstörung führen mußte, weil die Arbeiter sich weigerten. Zur Datierung Marquardt-Wissowa, Röm. Staatsverw. 3, 77, 4. – 48 v. Chr. Cass. Dio 42, 26, 6.

Massen zu gewinnen, wohl mehr mitgewirkt hat als die Neigung des Antonius für die Kulte des Ostens.[1] Zu einer Ausführung kann es nicht gekommen sein, da der bald ausbrechende Kampf zwischen Octavian und Antonius die ägyptischen Gottheiten zu Helfern des Landesfeindes machte. So hat denn Augustus 28 v. Chr. die Errichtung von Kapellen für Isis innerhalb des Pomeriums untersagt und Agrippa 21 v. Chr. dieses Verbot bis auf die Bannmeile ausgedehnt.[2] Zu einer letzten, sehr scharfen Verfolgung ist es 19 n. Chr. unter Tiberius gekommen, als ein römischer Ritter unter Duldung der Priester die Maske des Anubis mißbraucht hatte, um im Tempel selbst eine römische Matrone zu verführen.[3] Die Beliebtheit des Kults in den Kreisen der Halbwelt zeigen die Elegiker.[4] Dieser Gottesdienst mit seinem täglich sich abspielenden Ritual, der Gelegenheit zu schweigender Andacht im Tempel und seinen Perioden der Kasteiung, brachte etwas völlig Neues nach Rom. Nicht die berauschende Ekstase, sondern die stille Sammlung war das Wesentliche. Schweigend wohnten die Gläubigen den Zeremonien bei, die täglich von den Priestern vollzogen wurden. Ihre Fremdartigkeit gab jenes Gefühl der Distanz, das die römische Religion nicht mehr vermittelte. Mit dem Mythos von Tod und Wiederaufleben des Osiris kam zum ersten Male eine Göttergeschichte nach Rom, die nicht eine einmalige, wunderbare Sage war, sondern sich jährlich wiederholte und in unmittelbarer Beziehung zu dem Leben der Gläubigen stand.[5] Die Trauer der Isis, ihr Suchen nach dem Toten und die Freude der Wiederauffindung wurde unmittelbar miterlebt, und dieser ganze Vorgang wurde wohl schon in dieser Zeit als beispielhaft empfunden.[6] Die Hoffnung, daß sich Leid in Freude wandeln wird, erscheint

[1] Die Verbreitung des Kults zeigt es, daß sich damals der geächtete Aedil M. Volusius als Isispriester verkleidet zu Brutus rettet. Val. Max. 7, 3, 8. App. b. civ. 4, 47.

[2] Cass. Dio 53, 2, 4. Agrippa Cass. Dio 54, 6, 6. P. Lambrechts, Mededel. Vlaamse Akad. 18, 1956, 2. Daß die ägyptischen Priester Geld sammelten und niemand sie abzuweisen wagte, weil man die Macht der Götter fürchtete, erzählt Ovid (Pont. 1, 1, 37 ecquis ita est audax, ut limine cogat abire iactantem Pharia tinnula sistra manu?).

[3] Ioseph. Ant. 18, 65ff. Vgl. Tac. Ann. 2, 85. Suet. Tib. 36. Sen. epist. 108, 22. Zu der zugrunde liegenden Vorstellung, die letzten Endes ägyptisch ist, O. Weinreich, Der Trug des Nectanebos. Leipzig 1911.

[4] Dazu gehört der Kult des Serapis, der in Rom durch Inkubation Heilorakel gegeben zu haben scheint. Varro, Men. 128 Bchl. Hospes quid miras nummo curare Serapim. 152 Bchl. ego medicina Serapi utor, cotidie praecantor. Cic. div. 2, 123.

[5] Über den Kult vgl. Cumont, Rel. Orient[4]. 69 ff. Das Fest der Auffindung des Osiris wird in den Menologia rustica nach dem 13. November notiert, in dem Kalender des Philocalus die Isia vom 28. Oktober bis 3. November; zu dem letzten Tage bemerkt Philocalus ex se nato (d. h. dem Osiris) c(ircenses) m(issus) XXIV. Mommsen (CIL I² p. 333 f.) hat die Differenz aus dem verschiedenen Ausgleich zwischen dem Wandeljahr der Ägypter und dem festen alexandrinischen Gemeinjahr erklärt. Nach dem letzten entspricht der 19. Athyr, der Tag der Auffindung des Osiris (Plut. Is. Osir. 366e), dem 15. November. Im ersten Fall ist die Zeit der Rezeption entscheidend. Der 19. Athyr fiel in den Jahren 36–39 n. Chr. auf den 31. Oktober. Damals muß also die Übernahme in den Staatskult erfolgt sein. Da Tiberius sehr unwahrscheinlich ist, kommt man auf den Anfang der Regierung des Caligula. Vgl. Cumont, Rev. hist. rel. 114, 1936, 126. Daß schon Seneca (Apocol. 13) den rituellen Spruch εὑρήκαμεν, συγχαίρομεν (vgl. Athenagor. pro Christ. 22. Firm. Mat. err. prof. rel. 2, 9.) als allgemein bekannt voraussetzt, paßt dazu. Natürlich bezieht sich dieses Datum nur auf den Staatskult; in dem privaten Kult konnte das Hauptstück der Isisreligion niemals fehlen.

[6] Schilderungen des Festes Minuc. Fel. 22, 1. Firm. Matern. err. prof. rel. 2, 1. Ferner Tert. adv. Marc. 1, 13, 5. Lact. inst. 1, 21, 20. Prud. c. Symmach. 1, 629ff. Paul. Nol. c. 19, 110. 32, 116. Serv. Aen. 4, 609. 6, 154. Georg. 1, 166. Rutil. Namat. 1, 375.

den Gläubigen als tröstliche Verheißung für ihr eigenes Leben. Die herkömmlichen Leitbilder der römischen Gesellschaft hatten für die breiten Massen keine Geltung mehr. Um so begieriger griff man nach einem neuen Kult, dessen Götter in großen, einfachen Zügen vorgelebt hatten, was Erfahrung und Hoffnung jedes einzelnen war.

Wie stark die Gestalt des Osiris die Phantasie beschäftigt hat, lehrt vielleicht am besten die Tatsache, daß man in der Kaiserzeit den Attismythos nach seinem Vorbild zu einer Auferstehungsgeschichte umgebildet hat. In ihm wird deutlich ausgesprochen, daß Leiden und Erhöhung des Attis unmittelbares Vorbild für die Gläubigen sind: Faßt Mut, ihr Mysten; weil der Gott sich Heil gewann, gibt es aus Nöten Rettung auch für uns.[1]

99. Lucrez. In ganz anderer Form erscheint das gleiche Empfinden bei dem einsamsten Dichter der ausgehenden Republik, bei Lucrez. Auch ihm erhöht sich das Bild von den Taten des Epikuros weit über die traditionelle Verehrung hinaus, die der Meister in der epikureischen Schule genoß. Nur ist es hier eine intellektuelle Leistung, die es nachzuvollziehen gilt. Aber der Mut, mit dem Epikur in das Weltall vordrang, um Erkenntnisse mitzubringen, deren Kraft den Menschen von der Furcht erlösen kann, wird mit einer Inbrunst gepriesen, die religiösen Klang hat.[2] Vielleicht ist Lucrez der einzige Mensch aus dem ersten Jahrhundert unter denen, deren Stimme wir noch vernehmen, dem Abhängigkeit von etwas Höherem ein Bedürfnis war.

Gerade deswegen ist seine Ablehnung der traditionellen Religion so viel schärfer als bei den griechischen Epikureern. Epikur hatte sich damit begnügt, die Götter in die Intermundien zu verweisen und damit aus dem Kausalnexus auszuschalten. Lucrez benutzt jede Gelegenheit, um gegen die religio, die für ihn Aberglauben ist, zu Felde zu ziehen. Er meidet das Wort superstitio bewußt; es hätte zu einer Unterscheidung führen können, wie sie Cicero macht (oben 268, 1), und damit zu einer Rechtfertigung eines Teiles der Religion, die er als Ganzes verwarf. Lag die letzte Tötung von Gallus und Graecus nur ein halbes Jahrhundert zurück (oben 256, 4), als er schrieb, so gewinnt die Empörung, mit der er von der Opferung der Iphigenie erzählt (1, 80), eine ganz andere Aktualität, als wenn es sich um eine mythische Geschichte handelt, die niemand mehr berührte: tantum religio potuit suadere malorum. Was er bekämpft, sind nicht die offiziellen Formen der römischen Religion. Nur nebenher erwähnt er einmal die Haruspicin (6, 381). Wogegen er sich wendet, ist die Angst, die Angst vor den Schrecken des

[1] Firm. Mat. err. prof. rel. 22, 1: θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. Darüber, daß die Auferstehung im Attiskult sekundär ist, vgl. Deubner, Gnomon 4, 1928, 439 ff., der zunächst Vorbild des Adonismythos annimmt. Aber dieser spielte in der Spätzeit außerhalb Syriens keine Rolle mehr; daß Domitian in seinem Palast eine aula Adonidis hatte (Philostr. v. Apoll. Tyan. 7, 32), bezeugt keinen Kult.

[2] 1, 72 ff. Ergo vivida vis animi pervicit et extra longe processit flammantia moenia mundi atque omne inmensum peragravit mente animoque, unde refert nobis victor ... quare religio pedibus subiecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria caelo. Die geistige Aneignung des epikureischen Sieges, ihre unmittelbare Beziehung auf alle seine Anhänger ist hier nicht minder deutlich ausgesprochen als in dem Attissymbol. Vgl. noch 3, 14 ff. 1043. Zu der religiösen Formensprache der Stelle J. Kroll, Gott und Hölle, 1932, 506 ff.

Jenseits (2, 978 ff.), vor dem strafenden Blitz Iuppiters (6, 379 ff.). Selbst die Geister des Waldes, Faunus und die Nymphen, werden ihm zu nächtlichen Gespenstern, die der Wanderer fürchtet (4, 580 ff.). Die Mischung von Angst und Exaltation, die die Prozession der Magna Mater begleitet, ist der Grundton der einzigen ausführlichen Schilderung eines Ritus, die in seinem Gedicht steht (2, 600 ff.). Viel davon ist durch die Struktur der epikureischen Philosophie gegeben; primus in orbe deos fecit timor heißt es auch sonst (Petron frg. 27, 1 Bchl. Stat. Theb. 3, 661). Auch das persönliche Temperament des Lucrez mag dabei mitwirken. Aber man sieht doch, daß Religion in dieser Zeit nicht länger ein Weg ist, den Menschen innere Sicherheit zu gewähren, sondern eher sie stört, daß die Angst das Vertrauen überwiegt. So bleibt der einzige Weg, sie auszuschalten.

100. Cicero. Ihn ist auch Cicero gegangen. Seine Äußerungen über religiöse Dinge ordnen sich in drei verschiedenen Ebenen, die man voneinander scheiden muß. Der Redner bekennt bei jeder Gelegenheit seine Ehrfurcht vor der offiziellen Religion. Hier kann er eine Wundergeschichte völlig ernsthaft erzählen (Verr. 2, 1, 46), die Wichtigkeit des Feuers der Vesta für den Staat als wirkungsvollen Abschluß einer Rede benutzen (Font. 46 ff.), oder ein Gutachten der Haruspices ausführlich als Grundlage seiner Argumentation behandeln. Es ist die offizielle Haltung eines römischen Magistrats, an der das Bestreben, die politische Wirksamkeit der Religion zu erhalten, ebensoviel Anteil hat wie Rücksicht auf die Anschauungen der Menge. Wenn er sich über den Skandal des Clodius oder über Cäsars Gleichgültigkeit in der Behandlung aller religiösen Zeremonien (Ep. ad Att. 1, 18, 3) entrüstet, so ist seine Haltung in erster Linie durch seine Politik bestimmt. Ebensowenig bedeuten ihm konventionelle Akte wie die lustratio exercitus, die er als Prokonsul vollziehen läßt (ad Att. 5, 20, 2). Er mag auch einmal über das Iovem lapidem iurare scherzen (ad fam. 7, 12, 2). Für seine persönliche Religion besagt das alles nichts. Auf einer anderen Ebene liegen seine philosophischen Schriften. Hier stellt er mit der Dialektik der Akademie die verschiedenen Meinungen seiner Quellen nebeneinander und disputiert dafür und dawider. Es gehört zu dem lateinischen Gewand, das er seinen griechischen Quellen gibt, wenn er nach Möglichkeit Beispiele aus der römischen Geschichte heranzieht und natürlich auch die römischen Götternamen verwendet. Auch hier spürt man keine innere Beteiligung. Für seine eigene Haltung ist aufschlußreich, daß er 58 aus Dyrrhachium an Terentia schreibt: neque di quos tu semper castissime coluisti, neque homines quibus ego semper servivi, nobis gratiam rettulerunt. Auch wenn man der Versuchung Rechnung trägt, die für ihn in der Formulierung einer eleganten Antithese lag, so bleibt bestehen, daß er den Kult der Götter als Frauensache ansieht[1] und sich selber lieber darauf beschränkt, die Menschen zu verpflichten. Es entspricht dem, daß in den Briefen, in denen er sich am unmittelbarsten gibt, in denen an Atticus und an Tiro, deus oder di fast nur als konventio-

[1] Fam. 14, 4, 1. Die Betonung der Frömmigkeit gehört zu dem konventionellen Lobe einer Frau. Auch die sog. Laudatio Turiae preist an ihr [religio] sine superstitione, CIL VI 1527, 30. Die oben (268, 3) behandelte Plautusstelle betont umgekehrt, wieviel zugänglicher sie allem möglichen Aberglauben waren als die Männer.

nelle Ausrufspartikel vorkommt.[1] Wenig mehr besagen Wendungen, die in einer gefährlichen Lage ausdrücken, daß hier nur noch ein Gott, d. h. ein Wunder helfen könnte.[2] Nur in disjunktiver Form, die seine Skepsis kennzeichnet, spricht er von der Leitung der Geschicke durch die Götter: in eum locum res deducta est, ut, nisi qui deus vel casus aliquis subvenerit, salvi esse nequeamus (Fam. 16, 12, 1 an Tiro), fors viderit aut si quis est qui curet deus (Att. 4, 10, 1). Er redet hier genau so wie Cäsar: sive casu sive consilio deorum (Bell. Gall. 1, 12, 5, vgl. 5, 52, 6). In solchen Wendungen liegt nach antiker Gepflogenheit der Akzent auf der Unsicherheit, und im Sinne des Sprechenden neigt sich die Waagschale zugunsten des Zufalls. Diese Haltung schließt natürlich einen monotheistischen Deismus nicht aus; er kann durchaus an einen Gott geglaubt haben, aber er spürte ihn nicht in seinem Leben. Es bleibt auch möglich, daß er in der Verzweiflung seiner letzten Stunden mit dem Gedanken gespielt hat, sich am Herde Octavians zu töten und so den Fluch seines Todes auf ihn zu wälzen (Plut. Cic. 47, 4). Solche Vorstellungen aus längst vergangenen Zeiten, die lange geschlummert haben, können ja immer plötzlich emporsteigen. Das Verhalten des Cornelius Merula im J. 87 liefert eine Parallele (oben 278, 2). Ohnehin ist der Glaube an Schadenzauber weit verbreitet; aus dem 1. Jh. stammen die ältesten Fluchtafeln in lateinischer Sprache (CIL I² 2520. Inscr. Délos 2534). Die Abkehr von der offiziellen Religion bedeutete für viele nur, daß andere Riten an ihre Stelle traten. Ganz zufällig hören wir von einem Mann, der die Reinigung der Familie bei einem Todesfall übernahm, also die Zeremonien angab, über die dereinst der Pontifex Auskunft gab (Ascon. Milon. 67 p. 45 K.-S.). Schwerlich waren es noch die alten, römischen Riten.

101. Jenseitsglauben. Auch für den Jenseitsglauben ist nicht leicht zu beurteilen, wieviel in den Äußerungen literarische Überlieferung ist, die man einfach weitergibt, und wieviel wirklich lebendiger Glaube. In dieser Epoche taucht die erste Grabschrift mit Dis Manibus und nachfolgendem Individualnamen auf (oben 99, 4). Die Grabschriften der Scipionen deuten mit keinem Wort auf eine individuelle Fortexistenz des Toten. Nur seine Lauf-

[1] Di perduint Att. 15, 4, 3. 15, 20, 3; di istos! 16, 11, 5; di averruncent 9, 2a, 1; di faxint 16, 1, 6; di boni quanta ἀμηχανία 15, 29, 1; allenfalls sagt er einmal quod superest, di iuvent 5, 11, 4. Sehr oft di boni (Att. 1, 14, 4. 4, 19, 2. 6, 6, 4 u. ö.), di immortales (Att. 1, 16, 1. 1, 18, 5. 8, 4, 1. 10, 11, 4 u. ö.) als Ausruf, wie „lieber Gott".

[2] Nisi quis nos deus respexerit Att. 1, 16, 6; nisi idem deus qui nos melius quam optare auderemus, Parthico bello liberavit, rem publicam respexerit 7, 1, 2; quid tu possis aut quid homo quisquam. vix iam deus 9, 6, 5. Es steht auch keine sonderlich feste Zuversicht dahinter, wenn es heißt: sed haec deus aliquis gubernabit 6, 3, 3. Das meist zugesetzte Pronomen indefinitum ist bezeichnend. Einmal schreibt er me dis iuvantibus ante brumam exspectabis (fam. 7, 20, 2), mit einer geprägten umgangssprachlichen Wendung, die nur die Unsicherheit des Termins hervorheben soll. Ein einziges Mal heißt es von jemand, dem der Tod erspart hat, die Misere der Gegenwart zu sehen, aliquo beneficio deorum ereptus (Att. 4, 6, 1); dazu tritt, gleichfalls nur einmal, in einem offiziellen Brief deorum immortalium benignitate (fam. 13, 4, 3). Dagegen in den wenigen von Plancus erhaltenen Briefen kommt benignitas deorum zweimal vor (fam. 10, 8, 6. 10, 23, 3), ebenso einmal in einem Brief Catos (Fam. 15, 5, 2). Selbst wenn es sich bei beiden um eine gedankenlos festgehaltene Wendung handeln sollte (bei Cato spielt sicher der stoische Begriff der Vorsehung hinein), ist der Unterschied in der Häufigkeit belehrend. Vgl. noch Burriss, Class. Journ. 21, 1925/26, 524 ff.

bahn auf Erden wird berichtet, wie es altrömischer Anschauung entsprach. Der Nachruhm des Toten bei den Lebendigen ist die einzig gewisse Form seines Weiterlebens. Noch bezeichnender sind die Äußerungen Ciceros, als er im Schmerz um den Tod seiner Tochter ihr einen Tempel errichten will. Man spürt in den Briefen an Atticus, wie er sich bemüht, diesen Wunsch mit seinen philosophischen Anschauungen in Einklang zu bringen. Er betont immer wieder, daß es ihm nur um den Nachruhm, um das Weiterleben in der Erinnerung zu tun ist.[1] Von den mannigfaltigen Formen des Jenseitsglaubens, die die hellenistische Kultur den Römern darbieten konnte, scheint keine überzeugende Kraft gewonnen zu haben. Immer wieder spricht man von der Möglichkeit der Fortexistenz in der vorsichtigen Form eines Bedingungssatzes: wenn es ein Weiterleben gibt . . .[2] Der Wunsch, den man dem Toten mitgibt, ist vorwiegend, daß er nun ruhen möge. Die Vorstellung von den Manen in ihrer Beziehung auf den einzelnen Toten behält etwas Schwebendes, Unbestimmtes. In einer Rede vom Ende des Jahrhunderts wird der Wunsch ausgesprochen: Mögen deine Manen dich ruhen lassen und schützen.[3] Die Wendung läßt sich kaum anders erklären, als daß der Geist des Toten durch eigene Schuld oder durch Versäumnis der Lebenden gegenüber dem Grabkult keine Ruhe findet und umgeht. Aber indem die Manen als Mehrheit gefaßt werden, sind sie zwar die Manen des Toten, aber gleichzeitig vertreten sie das Gesetz, das die unversöhnte Seele zwingt, ruhelos umzugehen. Die Anschauung ist widerspruchsvoll, und gerade darum wird sie dem wirklichen Glauben entsprochen haben. In ihrem Mangel an klaren, plastischen Umrissen ist sie bezeichnend für das religiöse Denken der Römer. Die Ausmalung der Strafen im Jenseits, wie sie die Literatur bot, spielten für die Gebildeten keine Rolle.[4] Ob man aus den Schilderungen des Lukrez (oben 284) folgern darf, daß sie für die Menge etwas bedeuteten, ist sehr ungewiß.

102. Stimmung im letzten Jahrhundert. Für die Oberschicht hatte die römische Religion im letzten Jahrhundert der Republik jede Kraft verloren.

[1] Cic. Att. 12, 36, 1. Vgl. 12, 12, 1. 12, 37a. 12, 18, 1.

[2] Si sunt Manes, CLE 1328. Si quid sapiunt inferi, CIL VI 25489. CLE 179. 180. 187, 2. 188. 244. 800. 1147. 1496 u. ö. In der Literatur begegnet die gleiche Ausdrucksweise viel öfter, als man nach der Überbetonung der wenigen anderslautenden Stellen annehmen möchte, z. B. Prop. 3, 5, 39 ff. Sen. ep. 63, 16. Tac. Agric. 46. In gleicher Richtung weist die Formel hic est et non est CIL VI 4632. 9258. X 2070. XI 6545. Daß Vergil Aen. 10, 641 das Bild des Jenseits mit einem fama est einführt, wiegt für seinen eigenen Glauben schwerer als das sechste Buch, wo ihn die Nachahmung der Nekyia band. Daß er sonst von einem Fortleben nach dem Tode nicht spricht, bemerkt A. D. Nock, Cambr. Anc. Hist. 10, 509, 1. Vgl. noch A. G. Herkmann, TrPrAmPh.A 30, 1899, 55 ff. Galletier, Etudes sur la poésie funéraire romaine, Paris 1922, 84 ff. Die Grabgedichte kennen überwiegend nur das Fatum, das den Toten dahingerafft hat.

[3] CIL VI 1527, 69 (cf. 31670. 37053). Di te Manes tui ut quietam pat[ia]ntur atque ita tueantur opto. Die Stelle ist die beste Parallele zu dem vielbesprochenen quisque suos patimur Manes Verg. Aen. 6, 743, was man übersehen hat. Vgl. noch CIL VI 18817 peto vos, Manes sanctissimae, commendat[um] habeatis meum carum et vellitis huic indugentissimi esse, horis nocturnis ut eum videam, die aber sehr viel später ist.

[4] Die Verwerfung der mythischen Höllenbilder in dem Epigramm aus Rom IG XIV 1746. Cic. Tusc. 1, 10 ff. Sen. ep. 24, 18. Iuven. 2, 149 ff. Plin. n. h. 2, 158. Vgl. Cumont, Afterlife in Roman Paganism 1922, 83 ff.

Höchstens war sie noch ein Mittel, politische Aktionen zu verhindern, und auch diese Aufgabe erfüllte sie nur solange, als der Gegner sich an die Spielregeln hielt. Cäsars Konsulat zeigt, daß man sich darüber hinwegsetzen konnte, ohne bei der Menge auf starken Widerstand zu stoßen. Der inneren Unruhe der Menschen, der Unsicherheit des Daseins in einem Jahrhundert der Bürgerkriege und Revolutionen vermochte sie keinen Halt zu bieten. Spiele und Dankfeste waren zu Schaustellungen geworden, bestimmt, die Massen zu unterhalten und die Karriere des spielgebenden Beamten zu fördern. Was von den Riten sich in diesen Zusammenhang nicht fügte, entschwand dem Bewußtsein. Die Feste, soweit sie noch gefeiert wurden,[1] wurden zu Volksbelustigungen, bei denen man es sich wohl sein ließ, wie sie Ovid in den Fasten überall da schildert, wo er aus eigener Beobachtung spricht. Was sich erhielt, nachdem der eigentliche Sinn der Begehungen geschwunden war, sind seltsame Bräuche, die eher in das Gebiet der Volkskunde als der Religion gehören. Es ist schwerlich Zufall, daß an den Weihungen, die wir haben, die Freigelassenen und die Sklaven einen weit größeren Anteil haben als die regierende Schicht. Man zog sich von den Festen vornehm zurück und überließ sie den Sklaven (Cic. Att. 7, 7, 3. Plin. ep. 2, 17, 24), die naturgemäß Fremdes hereintrugen, weil sie keine Römer waren. Es fehlt jeder Anhalt, zu beurteilen, in welchem Grade die Fremdkulte damals bereits in Rom eingedrungen waren. Nur für den Isiskult haben wir Angaben. Außerdem wissen wir, daß die verschiedensten Wahrsager ein gläubiges Publikum fanden.[2] Natürlich gab es auch Orakel, die auf die allgemeine Lage zielten. Ein Beispiel ist die Weissagung der etruskischen Prophetin Vegoia.[3] In ihr findet vielleicht die Erregung über die sullanischen Konfiska-

[1] Der republikanische Kalender von Antium verzeichnet im wesentlichen dieselben Feste wie die kaiserzeitlichen. Es fehlen die Carnaria, die Nonae Caprotinae, nach denen man doch in Pompeji datiert (CIL IV 1555), der Equus October und das Agonium Martiale am 17. März, soweit der Erhaltungszustand ein Urteil zuläßt. Das ist wohl nur Nachlässigkeit. Aber man darf nicht vergessen, daß diese Feste bei der Unbequemlichkeit des römischen Kalenders ein übliches Mittel zur Datierung waren. Cicero verwendet Festnamen für diesen Zweck in seinen Briefen ebenso wie die Inschriften (oben 71, 3). Auch sonst hatte der Festcharakter eines Tages für die Ansetzung von Gerichtsverhandlungen und Volksversammlungen praktische Bedeutung. Irgendwelche religiöse Anteilnahme der Bevölkerung folgt daraus nicht, wenn man sich auch natürlich die Gelegenheit zum Feiern nicht entgehen ließ.

[2] Cic. div. 1, 132 zählt die Arten volkstümlicher Divination auf: non habeo nauci Marsum augurem, non vicanos haruspices, non de circo astrologos, non Isiacos coniectores, non interpretes somniorum. Die Marser gelten sonst als Zauberer und Schlangenbeschwörer; von Zeichendeutern im Dienste der Isis hören wir nur hier. Der Versuch von M. S. Salem, J. Rom. St. 28, 1938, 58, die Stelle auf Ennius zurückzuführen, entbehrt jeder Grundlage.

[3] Schriften römischer Feldmesser I 350. Über die Datierung Philol. 78, 1932, 268f. Die dort gegebene Ansetzung in sullanische Zeit scheint mir immer noch wahrscheinlicher als eine frühere, etwa in gracchische, obwohl die Warnung vor Verrückung der Grenzsteine zur Not auch auf diese passen würde. L. Zancan, Atene e Roma 41, 1939, 217, weist darauf hin, daß der Schluß disciplinam pone in corde tuo sich mit der Vulgata Prov. 24, 32 deckt. Eine genaue heidnische Parallele scheint es, wie mir K. Stiewe aus dem Thesaurusmaterial liebenswürdigerweise mitteilt, allerdings nicht zu geben. Aber er verweist mit Recht auf Sen. Tro. 712 pone ex animo reges atavos und Synon. Cic. p. 413, 16 B. in animo statuo, pono, die die Wendung bei einem geläufigen Verbum jederzeit möglich erscheinen lassen. Er macht darauf aufmerksam, daß Cat. 64, 232. Manil. 2, 899 das Verbum durch ein gewählteres ersetzen; es war also wohl umgangssprachlich, was seinen Gebrauch bei Vegoia und in der Vulgata er-

tionen ihren Widerhall. Das Gefühl, daß das Ende aller Dinge nahe ist, war weit verbreitet. Ein Haruspex Vulcanius soll im J. 44 das Ende des neunten Saeculum verkündet haben (Serv. auct. Ecl. 9, 46). Er rechnete dabei noch nach den Saecularspielen von 146 v. Chr.[1] Das verbürgt das Alter der Geschichte, da sie bald durch die augusteische Rechnung verdunkelt wurden. Die romanhafte Ausschmückung, daß er alsbald tot umgefallen sei, weil er wider den Willen der Götter dieses Geheimnis verraten habe, macht zweifelhaft, daß der Vorfall sich wirklich ereignet hat, aber nicht, daß man sich ihn damals erzählte. Möglich ist natürlich, daß man den unbequemen Propheten rasch beseitigt hat. Wenn Augustus über zweitausend umlaufende Orakel vernichten ließ (Suet. Aug. 31, 1; vgl. Tib. 2, 5, 65 ff.), so gibt das einen ungefähren Maßstab für die Fülle von Prophezeiungen, die in diesen erregten Zeiten der Menge die Zukunft beruhigend oder schreckend zu deuten suchten.[2] Die Bereitschaft zum Glauben an wunderbare Voraussagungen drückt sich auch in der Erzählung von einem Flottensoldaten aus, der vor Pharsalus den unglücklichen Ausgang der Schlacht und ihre Folgen geschaut haben sollte.[3] Das Bezeichnendste daran ist der Eindruck, den diese Geschichte auf Männer wie Varro und Cato gemacht haben soll. Varro hat sich auch sonst für merkwürdige Fälle von Zukunftsoffenbarung interessiert (Apul. apol. 42); wenn auf den Bericht Augustins Verlaß ist, versuchte er eine physikalische Erklärung (Aug. c. d. 7, 35). Zauberhandlungen zur Erkundung der Zukunft sind weit verbreitet, und man erzählte sich, daß man zu diesem Zweck auch vor Verbrechen nicht zurückschreckte. Cicero erhebt gegen Vatinius den Vorwurf, daß er die Geister der Toten beschwöre und durch Menschenopfer zum Reden zu bringen suche.[4] Die pseudociceronianische Invective gegen Sallust (14) deutet mit sacrilegium Nigidianum auf etwas Ähnliches und macht dafür Nigidius Figulus verantwortlich.

103. Nigidius Figulus. Damit ist der Name des Mannes genannt, der als der eigentliche Exponent dieser Strömungen in Rom gelten kann.[5] Dieser extreme Optimat huldigte der Astrologie; er hat eine Sphaera Graecanica und

klärt. Eine christliche Interpolation ist schwer denkbar, da man ihren Zweck nicht sieht.

[1] Pasquali, Orazio lirico 573, vermutet Einfluß einer orientalischen Weltperiodenlehre, wie sie bei der Saecularrechnung des Augustus vorliegt. Er hat die Beziehung auf die römische Feier von 146 übersehen.

[2] Zu den Prophezeiungen über den bevorstehenden Untergang Roms vgl. noch Cumont, Rev. hist. rel. 103, 1931, 64 ff.

[3] Der Bericht Ciceros (div. 1, 68) ist noch ganz wirklichkeitsnah und in der fast rührenden Schlußfolgerung sed Rhodiorum classi propinquum reditum ac domum itionem dari ein von Cicero in seiner rationalen Erklärung (div. 2, 114) nicht gewürdigter Ausdruck der echten Stimmung der griechischen Flottensoldaten. Bei Livius ist an Stelle des Ruderers ein ihm persönlich bekannter Priester aus seiner Heimatstadt Patavium geworden; er sieht am Tage der Schlacht selbst den Beginn des Kampfes und dann den Ausgang. Dazu gehört, daß man dem Propheten zuerst nicht glaubt, bis die Bestätigung eintrifft (Liv. bei Plut. Caes. 47, 1, aus Liv. ausführlicher Gell. 15, 18. Vgl. Obs. 65 a. Cass. Dio 41, 61, 4. Lucan. 7, 192). Das Verhältnis der beiden Versionen ist klar, ebenso, daß die zweite effektvolle Erfindung des Livius ist. Aber es sollte beherzigt werden, welche Umformung sich Livius selbst gegenüber einem wenige Jahrzehnte zurückliegenden Ereignis erlauben kann. Vgl. Mus. Helvet. 16, 1959, 140.

[4] Cic. Vat. 14 inferorum animas elicere, puerorum extis deos manes mactare. Der Zusatz zeigt, daß es sich nicht um eine gewöhnliche Nekyiomantie handelt, sondern um schwarze Magie.

[5] Vgl. W. Kroll, RE s. v. Nigidius Figulus. L. Legrand, P. Nigidus Figulus, Paris 1931.

barbarica verfaßt, d. h. eine Darstellung der Himmelszeichen und ihrer Bedeutung für den Menschen. Lydus (ostent. 27 ff.) gibt daraus einen wohl mit anderem Material gemischten Auszug.[1] Wenn die Prognose, die Lucan (1, 649 ff.) ihm in den Mund legt, auf ihn zurückgeht, sieht man, wie er sein Wissen zu tendenziösen Fälschungen im Sinne seiner Politik benutzte.[2] Aber man traute ihm auch zu, daß er gestohlenes Gut aufzufinden wußte, wie man es von einem Zauberer erwartete.[3] In seinen zahlreichen Schriften erscheint er zugleich als Erneuerer der alten Religion, wie Varro, und als Vertreter eines hochmodernen Synkretismus, der die Lehren der magi, die apokryphen Orakel des Hystaspes[4] und die persische Lehre von den Weltaltern mit den römischen Riten kombiniert. Er schrieb über die Eingeweideschau, über das augurium privatum und über Blitzzeichen. Darin zeigt sich die Richtung seiner Interessen. All diese Lehren waren eingebettet in eine oberflächliche Pseudowissenschaft, die sie den philosophisch Halbgebildeten schmackhaft machen sollte. Sie borgte, vermutlich um der Numalegende willen, den Namen von Pythagoras, obwohl sie mit dem gleichzeitigen Neupythagoreismus wohl nur wenige Berührungspunkte hatte.[5] Deshalb heißt Nigidius bei Sueton Pythagoricus et magus (Hieron. Chron. z. J. 45). Er war nicht der einzige. Die gleiche Bezeichnung erhält Anaxilaos von Larisa, den Augustus 28 v. Chr. ausweisen ließ (Hieron. z. d. J.). Seine Wirksamkeit muß wesentlich noch in diese Epoche fallen.[6] Es ist wohl die Mischung von Zauberei und ultrokonservativer Gesinnung, die die Haltung der Regierung erklärt und die bewirkt hat, daß Pythagoreertum in der Folgezeit dauernd politisch verdächtig blieb.

Ob die Mystik, die uns in den Malereien der Villa Item um die Mitte des Jahrhunderts entgegentritt, etwas mit dem „Pythagoreismus" des Nigidius

[1] Boll, Sphaera 349 ff. Cass. Dio 45, 1, 4. Suet. Aug. 94. Über Anspielungen auf zeitgenössische Ereignisse in den Resten Boll-Bezold, Sber. Heidelberg 1911, 7, 11. W. Kroll, RE 17, 208 und ausführlicher Piganiol, Studies in Roman economic and social history in honor of A. Ch. Johnson, Princeton 1951, 79 ff.

[2] Getty, Class. Quart. 35, 1941, 17, hat das sehr wahrscheinlich gemacht. Lucan hätte, wenn er frei erfand, schwerlich die gleiche Tendenz gehabt.

[3] Varro bei Apul. apol 42. Die Aufgabe lag innerhalb dessen, was man einem Zauberer zutraute, wie Pompon. frg. 109 R.³ zeigt. Zahlreiche Beispiele bieten die Zauberpapyri. Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrel.³ 236.

[4] Über diese Orakel, die wohl gleichfalls aus dem 1. Jh. v. Chr. stammen, vgl. Windisch, Verh. Akad. Amsterdam 1929, 3. Bidez-Cumont, Les mages hellénisés, 1938, I 215 ff. II 359 ff.

[5] Es muß hervorgehoben werden, daß die namentlich erhaltenen Fragmente keine Verwandtschaft mit der gleichzeitigen pseudopythagoreischen Literatur aufweisen. Allerdings sagt Cicero von ihm: post ... Pythagoreos, quorum disciplina extincta est ... hunc extitisse qui illam renovaret (Tim. 1). Aber erkennbar ist nur eine spitzfindige Willkür in der Behandlung der Sprache und besonders der Synonymik, eine Gleichsetzung des stoischen Weltbrandes mit dem Reich des Apollo, wofür magi angeführt werden (Serv. auct. ecl. 4, 10), der Versuch, römische Götter wie Penaten und Laren mit großen griechischen Göttern zu identifizieren, und schließlich ein Fragment aus de dis, das wie eine Anweisung für eine Zauberhandlung aussieht: deinde surgat, faciat libos quattuor und ferner: libos duos ad dextram et duos devexos (?) (Non. p. 211 M.). Parallelen aus den Zauberpapyri dazu gibt es zahlreich.

[6] E. Schwartz hat ihn mit dem Anaxilaidas identifiziert, von dem wir eine Philosophiegeschichte kennen (RE I 2083). Damit ist wohl die philosophische Komponente bei ihm überschätzt. Eher mag man an den bei Plinius genannten denken, der über die Heilkraft der Kräuter geschrieben hatte (Wellmann, RE I 2084).

zu tun hatte, ist ungewiß, da die Darstellungen nicht sicher deutbar sind.[1] Die dort auftretenden geflügelten Dämonen, die in einem geflügelten dionysischen Dämon auf Delos (Monuments Piot 14, 1908, Taf. 14. 15) ihre Parallele haben, weisen auf orientalische Einflüsse, wie sie auch bei Nigidius wirksam sind.

Eine Nigidius verwandte Gestalt ist Appius Claudius Pulcher, der ihm auch politisch nahestand. Wir wissen von ihm, daß er sich mit Totenbeschwörungen abgab.[2] Er hat den Gottheiten von Eleusis einen Tempel errichtet (CIL I² 775), woraus man wohl folgern darf, daß er in die eleusinischen Mysterien eingeweiht war. Er sollte auch das delphische Orakel über den Ausgang des Bürgerkrieges befragt haben; dabei hatte ihm die Pythia in zweideutigen Wendungen seinen Tod auf Euböa vorausgesagt.[3] Ob die Erzählung, daß Cäsars Geist vor der Schlacht bei Philippi dem Cassius (Val. Max. 1, 8, 8) oder dem Brutus (Plut. Brut. 36, 3) erschienen sei, volkstümliche oder literarische Erfindung ist, wird sich schwer entscheiden lassen.

Man sieht in all diesen Fällen, wie selbst die senatorische Schicht zu den verschiedensten Möglichkeiten greift. Sulla (oben S. 280), Crassus und Pompeius (Cic. div. 2, 99) haben die Astrologie nicht verschmäht. Die traditionellen Formen der römischen Religionsübung bedeuten nichts mehr für das eigene Leben. An ihre Stelle dringt die ganze Fülle der im Bereich der antiken Kultur vorhandenen religiösen Strömungen ein. Der einzelne trifft unter ihnen eine persönliche Wahl. Von vornehm exklusiven Kulten wie den Mysterien von Eleusis bis zu abergläubischem Zauber und zu Totenbeschwörungen reicht die Reihe von Riten, zu denen man sich wendet. Sie dienen alle dem gleichen Ziel, Gewißheit und Sicherheit für das eigene Leben zu schaffen. Es geht dabei um neue Mittel, sich dem Göttlichen zu nähern, nicht um neue Götter. Je schwächer die philosophische Grundlage des Denkens ist, desto stärker ist die Bereitschaft, auf den verschiedensten, einander widersprechenden Wegen zu diesem Ziel zu streben. Auch das Vertrauen in den Erfolg dürfte von festem Glauben bis zu einem Zweifel, der auf alle Fälle nichts unversucht lassen will, geschwankt haben. Gerade darin zeigt sich die innere Unsicherheit einer Generation, der in den Stürmen der Bürgerkriege alles zusammenbricht, was sie als Grundlage ihres Daseins anzusehen gewohnt war.

104. Varro. Varro[4] ist im Grunde diesen Männern verwandter, als er selbst wahr haben wollte. Er hätte einen Synkretismus, wie er bei Nigidius vorliegt, abgelehnt; wir haben eine scharfe Äußerung von ihm gegen die orientalischen Kulte (oben 282, 3). Aber seine Originalität war nicht stark genug,

[1] Maßgebende Publikation A. Maiuri, La villa dei misteri, Rom 1931. Dazu die besonnene Interpretation von Nilsson, The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic and Roman age (Scrift. utg. av Svenska Institutet i Athen 5), Lund 1957, 66 ff., der sie den dionysischen Mysterien zurechnet. A. D. Nock, Am. J. Arch. 1946, 1.

[2] Cic. div. 1, 132. Tuscul. 1, 37. Vgl. über Appius Münzer, RE Claudius nr. 297. Über seine Schätzung des Augurium salutis oben 140, 3.

[3] Val. Max. 1, 8, 10. Oros. 6, 15, 11, zu einer wirkungsvollen Szene ausgestaltet bei Lucan 5, 68 ff., 122 ff. Die gemeinsame Quelle ist Livius, was die Gewähr nach dem oben 289, 3 Bemerkten zweifelhaft macht. Das Ende auf Euböa sieht wie ein vaticinium ex eventu aus.

[4] Siehe die S. 5, 3 genannte Literatur.

um ihn von den Strömungen der Zeit unabhängig zu halten. Wie bei allen Romantikern mischt sich bei ihm die Bewunderung für die Vergangenheit mit der Willkür gewaltsamer Umdeutung. Dazu tritt ein Rationalismus, der für Zukunftsdeutungen (oben 289) und Wunder natürliche Erklärungen sucht.[1] Bei ihm ist es die stoische Philosophie, die sein Bild von der altrömischen Religion umgestaltet. Mit Hilfe der stoischen Auffassung der Vielheit der Götter als Kräfte des einen Allgottes gelingt es ihm, den Polytheismus der Volksreligion mit seinem philosophischen Monotheismus auszugleichen.[2] Eine Mischung philosophischer Vorstellungen mit der theologia civilis ist das Ideal, das er erreichen möchte.[3] Nach stoischem und neupythagoreischem Vorgang verwirft er die Opfer.[4] Deshalb darf der älteste römische Kult wenigstens nur blutlose Opfer gekannt haben (oben 64, 1, Tert. apol. 25, 12). Stoisch ist auch der Nominalismus, der sich zutraut, die stummen Zeugen der Vergangenheit mit dem Zauberstab der Etymologie zum Reden zu bringen. Dabei verführt ihn das Streben des Gelehrten nach Vollständigkeit zu einer Systematisierung, die um der runden Zahlen willen ziemlich willkürliche Zusätze macht. Die Überlieferung, daß Aeneas aus dem brennenden Troia auch die Götterbilder gerettet habe, wird zu einer Lehre von den Palladien umgestaltet, auf denen die Herrschaft Roms ruht, und seine Vorliebe für die Siebenzahl veranlaßt ihn, zu dem Palladium nicht nur den Stein der Großen Mutter und die ancilia der Salier hinzuzufügen, sondern auch noch eine ganze Anzahl anderer, die zu allen Zeiten nur eine Existenz auf dem Papier geführt haben.[5] Ebenso weiß er für alles und jedes einen Gott

[1] Die Fähigkeit der Hirpi Sorani, über glühende Asche zu schreiten (oben 148), erklärt er daraus, daß sie medicamento plantas tingunt (Serv. Aen. 11, 787), was ihm von Servius den Vorwurf ubique expugnator religionis einträgt. Für den Wunderglauben des 4. Jh. war er zu skeptisch.

[2] Varro b. August. c. d. 4, 11; frg. 15b Agahd: omnes dii deaeque sit unus Iuppiter sive sint, ut quidam volunt, omnia ista partes eius sive virtutes eius, sicut eis videtur, quibus eum placet esse mundi animum. Wie geläufig die Deutung der Götter als δυνάμεις oder ἀρεταί des stoischen Allgottes ist, zeigt das Kompendium des Cornutus.

[3] August. c. d. 6, 6; frg. I 54a Agahd: Cum memoratus auctor (Varro) civilem theologiam a fabulosa et naturali tertiam quandam sui generis distinguere conaretur, magis eam ex utraque temperatam quam ab utraque separatam intellegi voluit. Ait enim ea, quae scribunt poetae, minus esse quam ut populi sequi debeant; quae autem philosophi, plus quam ut ea vulgum scrutari expediat. Quae sic abhorrent, inquit, ut tamen ex utroque genere ad civiles rationes adsumpta sint non pauca. Quare quae erunt communia cum populis, una cum civilibus scribemus; e quibus maior societas debet esse nobis cum philosophis, quam cum poetis.

[4] Arnob. 7, 1; frg. I 30 Agahd: quia inquit (Varro) dii veri neque desiderant ea (scl. sacrificia) neque deposcunt, ex aere autem facti, testa, gypso vel marmore multo minus haec curant: carent enim sensu; neque ulla contrahitur, si ea non feceris, culpa, neque ulla, si feceris, gratia.

[5] Serv. auct. Aen. 7, 188: Septem fuere pignora quae imperium Romanum tenent: lapis (aius cod.: verb. Preller) Matris deum, quadriga fictilis Veientanorum, cineres Orestis, sceptrum Priami, velum Hesionae (so zu verbessern, Ilionae cod.), palladium, ancilia. Die unter Numa vom Himmel gefallenen Schilde und das aus der troianischen Sage übernommene Palladium werden aus annalistischer Überlieferung stammen; ebendaher kommt die tönerne Quadriga von Veji auf dem First des kapitolinischen Tempels (Fest. 274 M. 378 L. Plut. Popl. 13. Plin. n. h. 28, 16. 35, 157 u. s.). Der Rest ist zugefügt, um die Siebenzahl zu erreichen. Der Schleier der Hesione setzt die um der Etymologie willen erfundene Geschichte vom Verkauf des Priamos (Apollod. 2, 136) voraus. Die Quadriga hat schon Münzer, Beitr. z. Quellenkritik d. Plinius 179, auf Varro zurückgeführt, die Siebenzahl zeigt, daß ihm auch der Rest gehört. Vgl. noch K. Groß, Die Unterpfänder der römischen Herrschaft (Neue Deutsche Forschungen 1), Berlin 1935, 32 ff.

zu finden, der darüber wacht. Er betont ausdrücklich die praktische Wichtigkeit dieser Deutungen: ex eo enim poterimus scire quem cuiusque causa deum invocare atque advocare debeamus (August. c. d. 4,22, frg. 5 Agahd).[1] Es gilt ihm als ein Schritt zur Wiederkehr der guten alten Zeit, daß man in jeder Lage den richtigen Spezialgott anrufen kann. Denn er hatte durchaus religionspolitische Zwecke; aus der Widmung seiner Antiquitates divinae an Caesar als Pontifex Maximus ergibt sich, daß er allen Ernstes eine Reform des römischen Kultus nach seinen Deutungen verschollener Namen angestrebt hat. Dabei macht er immerhin einen Schnitt zwischen theologia civilis und theologia naturalis; es gibt Lehren, an die zu glauben der Menge nützlich ist,[2] auch wenn sie nicht wahr sind. Damit war der geringere Wahrheitsgehalt der offiziellen Religion gegenüber der philosophischen anerkannt. Daß er trotzdem in den ältesten Formen des römischen Kultus eine verborgene Weisheit suchte, die sie befähigte, Träger einer höheren Religiosität zu werden, gehört zu den Inkonsequenzen, an denen seine Darstellung reich ist. „Diese Apologetik stoischen Stils, die die Religion mit den alten Mitteln philosophischer Umdeutung am Leben erhalten möchte, zeigt, daß sie schon tot war" (P. Wendland, Hellenist.-röm. Kultur² 142).

Dessenungeachtet ist der Einfluß Varros sehr groß gewesen. Schon bei Cicero spürt man im zweiten Buch de legibus die Wirkung dieser Vorstellungen, die sich bei ihm mit der offiziellen Auffassung der Religion als notwendigem Element der Politik mischen. Eine echte Bewunderung der Vergangenheit verbindet sich hier mit einer rationalistischen Betrachtungsweise, die kurzerhand in die alte Zeit hineindeutet, was sie für vernünftig hält, und was eben daher von den Vorfahren ebenso erkannt sein muß, wie man es selber erkennt. Damit war die Berechtigung zu jeder Umdeutung gegeben. Noch die Neuplatoniker des 4. Jh. folgen diesem Beispiel. Am unmittelbarsten ist Varros Wirkung auf die nächste Generation. Er hat für die augusteische Restauration längst vergessene Priesterschaften wie die Arvalen und Titier wieder entdeckt, vermutlich auch Zeremonien wie die Schließung des Ianusbogens. Wenn seine Götterwelt auch weiterhin nur ein Buchdasein geführt hat, so ist seine Gesamtkonzeption eines alten Römertums, das es nur wiederherzustellen galt, um bessere Zeiten heraufzuführen, die Grundlage für diese Zeit geworden. Schon weil es nichts anderes gab, mußte sich sowohl die Literatur wie die Politik daran orientieren, und sein hellenisierendes Römerbild war gerade modern genug, um sich einer völlig veränderten Welt ohne Schwierigkeit einzufügen.

[1] Vgl. auch Varro b. Non. 197 M. et religiones et castus id possunt ut ex periculo nos eripiant nostro (frg. 35 Agahd).

[2] Aug. c. d. 3, 4; frg. I 24 Agahd: Varro utile esse civitatibus dicit, ut se viri fortes, etiamsi falsum sit, diis genitos esse credant, ut eo modo animus velut divinae stirpis fiduciam gerens res magnas adgrediendas praesumat audacius. Vgl. Aug. c. d. 4, 31; frg. I 55 Agahd: (Varro) si eam civitatem novam constitueret, ex naturae potius formula deos nominaque eorum se fuisse dedicaturum ... Sed iam quoniam in vetere populo esset, acceptam ab antiquis nominum et cognominum historiam tenere ut tradita est, debere se dicit et ad eum finem illa scribere ac perscrutari, ut potius eos magis colere quam despicere vulgus velit. Ovids vielberufenes expedit esse deos, et ut expedit, esse putemus Ars. am. 1, 637 liegt durchaus in der Linie dieser Anschauung; noch Plinius (n. h. 2, 26) sagt (deos) credi ex usu vitae est.

XI. DIE AUGUSTEISCHE RESTAURATION

105. Erneuerung des Kults. Auf die Wirren des letzten Jahrhunderts der Republik folgte die Friedenszeit unter Augustus. In der vorangehenden Zeit war das Gefühl der Verzweiflung allgemein gewesen. Weder Menschen noch Götter vermochten dem Unheil zu wehren; ein dumpfer Fatalismus hatte Macht über die Geister gewonnen. Die Erwartung eines Weltunterganges, einer endgültigen Zerstörung alles Bestehenden war weit verbreitet. Seit dem Frieden von Brundisium 40 und mehr noch seit Actium schlägt die Stimmung um.[1] Endlich waren wieder geordnete Verhältnisse geschaffen, das Gefühl persönlicher Unsicherheit war gebannt. Hatten schon vorher einzelne, wie Varro, eine Besserung von der Rückkehr zu den Sitten der Vergangenheit erwartet, so gewann dieser Gedanke nun die Herrschaft. Das neue Zeitalter, dessen Anbruch man hoffnungsvoll begrüßte, sollte zugleich die Wiederherstellung einer ruhmreichen und glücklichen Vergangenheit sein.[2]

Die Politik des Augustus baute auf diesen Stimmungen auf. Zunächst werden die in der vorangehenden Epoche verfallenen Tempel wiederhergestellt. Allein im Jahre 28 waren es nicht weniger als 82.[3] Die prunkvollen Bauten führten der Menge die Achtung des Kaisers für die alten Götter vor Augen. Er verstand es auch, sie an dem Wiederaufbau unmittelbar mitwirken zu lassen. Am ersten Januar brachten ihm alle Schichten der Bevölkerung Gaben dar, die er zur Wiederherstellung der Tempel verwandte.[4] Ebenso sorgt er für die Priestertümer. Sie waren im letzten Jahrhundert wenig geachtet, das des Flamen Dialis überhaupt nicht besetzt. Es hielt schwer, Meldungen für die Vestalischen Jungfrauen zu bekommen. Jetzt wird nicht nur

[1] Für einen etwas verfrühten Versuch in gleicher Richtung zeugen der Senatsbeschluß für einen Tempel der Concordia nova (unten 300, 2) und die Münzaufschrift Pax (unten 300, 3) in den letzten Monaten Caesars (Sydenham, Coin. Rom. rep. no. 1065).

[2] Zu der Zeitstimmung vgl. Norden, Jahrb. f. klass. Philol. 7, 1903, 249 ff. P. Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Christentum und Judentum², 1912, 142 ff. J. B. Carter, The religion of Numa and other essays 87 ff. H. Dessau, Gesch. d. röm. Kaiserzeit I 340 ff.

[3] Mon. Ancyr. 4, 17 duo et octoginta templa deum in urbe consul sex[tum ex decreto] senatus refeci, nullo praetermisso quod e[o] tem[pore refici debebat]. Vgl. Mon. Ancyr. 4, 5, wo er die wichtigsten Tempel aufzählt. Cass. Dio 53, 2, 4 ff. Suet. Aug. 30. Dazu gehörte auch das Lupercal Mon. Anc. 4, 2. Liv. 4, 20, 7 nennt ihn templorum omnium conditor ac restitutor. Eine Liste aller restaurierten oder von Augustus neu erbauten Tempel. J. Wilhelm, Das röm. Sakralwesen unter Augustus als Pontifex Maximus, Diss. Straßburg 1915, 108 ff. Nock, Class. Rev. 39, 1925, 65, 9, der auch die späteren Restaurationen zusammenstellt.

[4] Suet. Aug. 57, 1. 91, 2. CIL VI 456 Laribus publicis sacrum. imp. Caesar Augustus . . . ex stipe quam populus ei contulit. CIL VI 457. CIL VI 30974. Imp. Caes. Divi f. August. Pontif. Maximus cos. XI tribunicia potest. XIIII ex stipe quam populus Romanus K. Ianuariis apsenti ei contulit Iullo Antonio Africano Fabio cos. Mercurio sacrum. Danach ist die Cahiers de Byrsa 1, 1951, 190 ff. falsch ergänzte Inschrift zu schreiben: N]eptun[o sacrum. Imp. C]aesar Divi[f. Aug. Pon]t. Maxim[us . . .]trib. po[t. . . . ex st]ipe quam p[opulus ei contulit] f(ieri) i(ussit) K(alendis) Ia[n](uariis). Sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach aus Rom nach Karthago verschleppt.

der Flamen Dialis im J. 11 neu ernannt[1] und der Kaiser bemüht sich um den Vestakult,[2] sondern man erneuert auch alte Sodalitäten wie die der Arvalen, die mit staatlicher Dotierung fortan ihre alten Riten vollziehen. Die Angehörigen der vornehmsten Familien bekleiden dieses Priestertum und die Protokolle der Sitzungen werden auf Stein geschrieben.[3] Das gleiche gilt von den Sodales Titii, von denen wir nichts weiter hören, da Inschriften nicht zur Verfügung stehen. Der Kaiser selbst ist Mitglied aller Priesterschaften und seit 12 v. Chr. Pontifex Maximus.[4] Eine Reihe anderer Priestertümer wird dem Ritterstande vorbehalten, wie die Luperci (oben S. 85, 1), die sacerdotes Laurentes Lavinates, die vielleicht erst damals eingesetzt wurden,[5] ferner die sogenannten pontifices minores. Auch die scharfe Unter-

[1] Tac. Ann. 3, 58. Cass. Dio 54, 36, 1. Suet. Aug. 31. Allerdings sah man sich genötigt, Erleichterungen des versteinerten Rituals zuzugestehen. Tac. Ann. 4, 16 bei einer Neubesetzung der Stelle: ita medendum senatus decreto aut lege, sicut Augustus quaedam ex horrida illa antiquitate ad praesentem usum flexisset. Domitian gestattet sogar in einem Ausnahmefall die Scheidung (Plut. qu. Rom. 276e).

[2] Suet. Aug. 31, 3. Commoda auxit ... Vestalium virginum; cum in demortuae locum aliam capi oporteret ambirentque multi, ne filias in sortem darent, adiuravit si cuiusdam neptium suarum competeret aetas, oblaturum se fuisse eam.

[3] Wegen des Kommentars ist W. Henzen, Acta fratrum Arvalium quae supersunt, Berlin 1874, immer noch unentbehrlich. Die Inschriften jetzt CIL VI 2023 – 2119. 32338–32398. 37164. 37165. Nachträge E. Pasoli, Acta fratrum Arvalium, Bologna 1950. Mehr oben S. 3, 3. Auch sodales Titii gibt es noch im 2. Jh. Cagnat-Merlin, Inscr. lat. d'Afrique 281. Rev. Archéol. 1952 I p. 54.

[4] Mommsen, Res gestae Divi Augusti 32 ff. Mon. Ancyr. 1, 45 [Pontifex Maximus augur, quindecimvir]um sacris [faciundis, septemvirum epulonum, frater Arvalis, sodalis Titius], fetialis fui (die Ergänzungen durch den griechischen Text gesichert). Die Übernahme der Stellung des Pontifex Maximus, die fortan mit dem Kaisertum fest verbunden bleibt, Mon. Ancyr. 2, 25.

[5] Wir können sacerdotes Laurentes Lavinates erst seit Claudius nachweisen; Liste Dessau CIL XIV p. 187 f. Ergänzungen Wissowa, Herm. 50, 1915, 21, 2. CIL VIII 5349. Es ist also nicht auszuschließen, daß die Erneuerung erst sein Werk ist. Aber der Ort heißt offiziell Laurentes vico Augustano (CIL XIV p. 183), war also wohl von Augustus neu gegründet worden. In der Kaiserzeit gibt es auch Salii Laurentes Lavinates (CIL XIV 390. 391. 4672). Die Priester selbst sind keine Bürger von Lavinium; faktisch werden die Priestertümer vom Kaiser verliehen (Rosenberg, Herm. 50, 1915, 416 ff.). In früherer Zeit hören wir nur, cum consules et praetores sive dictator abeunt magistratu, Lavini sacra Penatibus simul et Vestae faciunt Serv. Aen. 2, 296; danach ist Macrob. 3, 4, 11 adeunt magistratum (aus dem gleichen Vergilkommentar) zu korrigieren. Daß die Beamten Vesta und den Penaten ein Opfer brachten, bestätigt Asconius (in Scaur. 1 p. 18 K.-S., oben 267, 3) für das letzte Jahrhundert der Republik. Im J. 137 v. Chr. holt nach Livius Hostilius Mancinus vor seinem Abgang nach Spanien dort das Auspicium der heiligen Hühner ein (Val. Max. 1, 6, 7. Obsequ. 24 [83]). Überall handelt es sich um die regulären Beamten der Republik, nicht um ein besonderes Priestertum. Die Sorge römischer Magistrate für die Kulte nicht mehr existierender lateinischer Gemeinden kennen wir auch sonst. Offenbar hat man auch erst seit Augustus oder Claudius auf Grund eines Sibyllenspruches das foedus mit der unbedeutenden Gemeinde alljährlich erneuert (Liv. 8, 11, 5. CIL X 797). Weder für eine solche jährliche Erneuerung noch für eine Beteiligung der Sibylle dabei kennt das republikanische Staatsrecht irgendeine Analogie, und spätestens seit der lex Iulia waren die Laurentes römische Bürger, also ein foedus rechtlich eine Unmöglichkeit. Livius bezeugt natürlich nur den Vollzug in seiner eigenen Zeit. Wie hoch er hinaufreichte, ist damit nicht gesagt. Das Opfer an Vesta und die Penaten setzt bereits die ausgebildete Aeneaslegende voraus; ihre Einwirkung auf Staatsakte (nicht auf literarische und vorliterarische Legenden) ist kaum vor dem Ende des 3. Jh. denkbar. Die Hervorhebung von Lavinium ist dynastisch durch die Abstammung der Iulier von Aeneas bedingt und paßt zu den Tendenzen der augusteischen Zeit. Aber die Laurentes Lavinates werden dann noch im 4. Jh. erwähnt (Symmach. ep. 1, 71 p. 31, 24 Seeck).

scheidung zwischen den drei „großen" flamines und den flamines minores, also denen, deren Gottheiten praktisch bedeutungslos geworden waren, wird damals endgültig festgelegt worden sein; auch sie fallen jetzt den Angehörigen des Ritterstandes zu. Die Inschriften zeigen allerdings, daß diese Scheidung nicht durchweg eingehalten wurde. Die Abgrenzung bezweckt in erster Linie, die Bekleidung der weniger bedeutenden Priestertümer durch Freigelassene und Neubürger zu verhindern, die wir z. B. für die Luperci in der letzten Zeit der Republik nachweisen können. Augustus hielt diese gesellschaftlichen Unterscheidungen selbst bei seinen Einladungen fest (Suet. Aug. 74). Ob das nach zweiundfünfzigjähriger Unterbrechung damals erneuerte Lustrum (Mon. Anc. 2, 3) noch eine religiöse Bedeutung gehabt hat oder nur der Volkszählung diente, wissen wir nicht. Auch die alten Feste werden nach Möglichkeit wiederbelebt und man wird auch auf genauen Vollzug der Riten, soweit man sie kannte, geachtet haben. Die Lupercalien hatten anscheinend den Charakter einer Jugendbelustigung angenommen; jetzt wird den Jugendlichen die Teilnahme untersagt.[1] Dem entspricht ein Zurückdrängen der Fremdkulte, wie wir es bei der Isisreligion sehen können (oben S. 283). 33 v. Chr. schreitet Agrippa gegen die Astrologen ein (Cass. Dio 49, 43, 5).[2] In all dem drückt sich zunächst das Bestreben aus, das nationale Selbstbewußtsein des Volkes zu stärken und damit einen Damm gegen Hellenisierung und Orientalisierung zu setzen. Zugleich soll die Rückkehr zur alten Religion dazu helfen, dem sittlichen Verfall zu steuern, der das Ergebnis der Revolutionszeit gewesen war. Es spielt dabei die Lehre von der theologia civilis hinein, das expedit esse deos.

106. Persönliche Haltung des Kaisers. Wieweit Augustus selbst diese Stimmungen geteilt hat, wieweit er sie lediglich als Mittel seiner Politik ansah, wird sich nicht leicht entscheiden lassen. Die Parodie eines Zwölfgötterlectisterniums, an der er sich beteiligt haben soll (Suet. Aug. 70, 1), spricht nicht gerade für altrömische Frömmigkeit, und seine offiziellen Äußerungen im Monumentum Ancyranum können natürlich nicht als persönliches Glaubensbekenntnis gewertet werden.[3] Es sollte bei einem gebildeten Mann

[1] Suet. Aug. 31, 4 nonnulla etiam ex antiquis ceremonis paulatim abolita restituit, ut Salutis augurium, Diale flamonium, sacrum Lupercale, ludos Saeculares et Compitalicios. Bei den Lupercalien handelt es sich nur um eine Reform, da sie bekanntlich im Februar 44 gefeiert wurden (Suet. Caes. 79, 2); Lupercalibus vetuit currere imberbes Suet. a.a.O. Worauf sich Cic. fam. 7, 20, 1 Velia non est vilior quam Lupercal bezieht, ist nicht ganz sicher, vielleicht auf das Benehmen des Antonius bei dem Fest im J. 44.

[2] Die beiden aus Ägypten nach Rom überführten Obelisken werden Deo Soli geweiht (CIL VI 701. 702), also einem Gott, der damals in Rom längst Kult genoß. Ob die Gleichsetzung mit Apollo hereinspielt, wissen wir nicht.

[3] Nock, Cambr. Anc. Hist. 10, 474, hält die Lectisterniengeschichte für eine böswillige Erfindung des Antonius. Bei jemand, der seine Worte so abzuwägen gewohnt war wie Augustus, darf man seine Äußerung über das sidus Iulium scharf interpretieren: eo sidere significari vulgus credidit Caesaris animam inter deorum immortalium numina receptam Plin. n. h. 2, 93. Das schließt nicht aus, daß er an Träume und sonstige Vorzeichen glaubte und selbst für einen Anklang wie den von Nonae an non empfänglich war (Suet. Aug. 91 f. Plin. n. h. 2, 24). Er selbst und Agrippa haben sogar einen Astrologen befragt (Suet. Aug. 94, 12), sowenig das auch zu der offiziellen Bekämpfung der Astrologie während seiner Regierung (vgl. noch S. 328, 5) stimmen will. Gerade bei überwiegend

dieser Zeit klar sein, daß seine eigene Religion etwa der stoische Glaube an eine Vorsehung gewesen ist, als deren Werkzeug er sich gefühlt haben mag.[1] Die Providentia lenkt die Welt und durchdringt das All. Dem Menschen bleibt nur, sich willig ihren Zwecken einzufügen; sonst wird er gezwungen.[2] Auch wieweit er nach dem Tode die Göttlichkeit erwartet hat, die er offiziell seinem Adoptivvater zuerkennen ließ, muß als fraglich gelten. Gewiß zeigt die bekannte Stelle aus dem Somnium Scipionis (Cic. rep. 6, 13), daß dafür in der stoischen Philosophie eine Möglichkeit bestand. Aber wenn er an Tiberius schreibt benignitas enim mea me ad caelestem gloriam efferet (Suet. Aug. 71, 3), so sollte man den ironischen Klang der Worte nicht überhören; die benignitas besteht in diesem Fall darin, daß er den Leuten ihre Spielschulden erläßt.

107. Symbolismus. Es war ein aussichtsloses Bemühen, den religiösen Wert der alten Formen wieder zu beleben; die sozialen Strukturen der Gesellschaft, auf denen sie einst geruht hatten, bestanden nicht mehr.[3] Dafür entdeckt diese Zeit ihren Symbolwert, und dieser ist wirklich im Bewußtsein der Menschen lebendig gewesen. Den alten Ritus der Kriegserklärung durch die Fetialen hatte man seit Jahrhunderten nicht mehr geübt; jetzt schleuderte Octavian im Jahre 32 persönlich als Fetiale die altertümliche Holzlanze in das dazu bestimmte Stück Land und sprach dabei die Formeln, die man für diesen Zweck nach alten Mustern aufgesetzt hatte. Sinnfälliger konnte es nicht gemacht werden, daß man nicht in einen neuen Bürgerkrieg ging, sondern gegen den Landesfeind (Cass. Dio 50, 4, 5). Das Priestertum der Fetialen war wohl seit langem nicht mehr besetzt gewesen. Auch dem Triumph fügt man einen neuen symbolischen Akt hinzu. Der Lorbeer, mit dem die fasces des Triumphators bekränzt waren, wird nun bei Beendigung des Zuges dem Iuppiter Optimus Maximus dargebracht.[4] Es soll deutlich werden, daß er es ist, der den Sieg verliehen hat und dem der Lorbeer gebührt. Dis te minorem quod geris, imperas. Entsprechend hat der Kaiser für den nun er-

rationalen Naturen sind solche abergläubischen Reste Ausdruck des Gefühls, daß die Rechnung nicht aufgeht; möglich bleibt auch, daß die Angaben seiner Selbstbiographie ähnlich zu beurteilen sind wie die Sullas (oben 279).

[1] Daß er später sein astrologisches thema, den Steinbock, auf seine Münzen prägt (Suet. Aug. 94, 12), ist wohl in diesem Sinne zu deuten.

[2] Es ist die Grundanschauung, die auch Vergils Aeneis trägt. G. Carlsson, Eranos 43, 1945, 111.

[3] Wie zwiespältig das Ergebnis war, zeigt die Inschrift CIL VI 30975. Dort erscheinen neben verschollenen Gottheiten wie Salus Semonia ganz moderne wie Isis und Fata d[ivina]. Sie gehört in augusteische Zeit. Vgl. Nock, Cambr. Anc. Hist. 10, 491, 5. Belehrend ist auch Tibulls Schilderung der Ambarvalien. Das Fest gilt nach seinen Angaben nicht mehr den Semonen oder Mars, sondern Ceres und Bacchus (2, 1, 2 f.), und am Schluß wird Amor für die Fruchtbarkeit des Viehs angerufen, aber clam sibi quisque vocet, obwohl die Ambarvalien ja mit der Viehhaltung nichts zu tun hatten. Dazwischen steht die stimmungsvolle Einfühlung in die unschuldige Freude eines ländlichen Festes; von dem, was bei Cato die Hauptsache ist, findet sich nichts mehr.

[4] Mon. Ancyr. 1, 22. L[aurum de]fascibus deposui in Capi[tolio votis quae] quoque bello nuncupaveram [sol]utis. Augustus würde das schwerlich hervorheben, wenn es nur die übliche Form des Triumphes gewesen wäre, und tatsächlich ist an den übrigen Stellen, die von dem letzten Akt des Triumphes sprechen, nicht davon die Rede (Liv. 38, 48, 16. 42, 49, 6. 45, 39, 11). Das macht wahrscheinlich, daß man diesen Zug hinzugefügt hat.

reichten Frieden das eindrucksvolle Symbol in der Schließung des Janusbogens gefunden. Sie erfolgte zuerst im J. 29, dann 25, und noch einmal in einem nicht mit Sicherheit zu bestimmenden Jahr.[1] Eine zunächst nur literarische Ausdeutung (oben 132, 3) wird aufgegriffen und zum Ausdruck der Sehnsucht der Zeit geformt. Vermutlich hat man auch dem im Jahre 29 wiederbelebten Augurium Salutis (oben 140) einen ähnlichen Sinn untergelegt, aber da wir über die Riten nichts wissen, läßt sich Genaueres darüber nicht sagen.

108. Saecularfeier. Ihre großartigste Form findet diese Symbolik in den Saecularspielen des Jahres 17 v. Chr. Seit Vergils vierter Ecloge hatte sich der alte Gedanke von einer hundertjährigen Periode des Geschehens mit orientalischen Vorstellungen von einem Chiliasmus verbunden, der Untergang und Erneuerung der bestehenden Welt lehrte.[2] Er entsprach einem echten, lebendigen Gefühl. Die Schatten der Vergangenheit, alle lastenden Erinnerungen von Leid und Schuld von sich abschütteln können, ein neues Leben beginnen, in dem nichts von alledem Macht hatte, was einst grauenvolle Wirklichkeit gewesen war, das war nicht nur die Sehnsucht der Römer, sondern der ganzen Welt.[3] Man glaubte an einem Punkt zu stehen, in dem sich dem rückwärts gewendeten Blick der Sinn einer jahrhundertelangen Vergangenheit erschloß: Die römische Geschichte mündete in die Pax Augusta, in den Frieden des Weltreiches. Damit war ein Ziel erreicht, das man nur festzuhalten und gegen jeden Wandel abzuschirmen brauchte, um friedlich zu ernten, was die Vorfahren gesät hatten.

Man knüpfte nicht an die Reihe der Saecula an, die in republikanischer Zeit begangen worden waren. Sie waren ohnehin im letzten Jahrhundert unterbrochen. Vielmehr eröffnete man eine neue Reihe von 110jährigen saecula, deren Vorgeschichte von den Quindecimvirn konstruiert wurde.[4] Das Ritual entwarf der Jurist Ateius Capito. Das dafür nötige Sibyllenorakel wurde, anscheinend unter Benutzung älterer Verse, neu gestaltet. Die Umformung ergibt sich aus der Rücksicht auf das Zeremoniell, das diese Saecularspiele von allen früheren unterscheidet.[5] Die alten Unterweltsgötter Dis

[1] Mon. Ancyr. 13. Ianum Quirinum quem cl]aussum ess[e maiores nostri volue]runt cum [p]er totum i[mperium po]puli Roma[ni terra marique es]set parta victoriis pax cum pr[ius quam] nascerer [a condita] u[rb]e bis omnino clausum fuisse prodatur m[emori]ae, ter me princi[pe senat]us claudendum esse censuit. Über den Zeitpunkt Mommsen, Res Gestae Divi Augusti 50 f. Nero hat den Akt imitiert (Suet. Nero 13, 2. Mattingly-Sydenham, Rom. Imp. Coinage 1, 156), ebenso Vespasian (Oros. 7, 3, 7. 19, 4 aus Tacitus).

[2] Norden, Die Geburt des Kindes, 1924. Alföldi, Herm. 65, 1930, 369. 86, 1958, 482. Tarn, JRom St. 22, 1932, 135.

[3] Die inschriftlichen Belege sind zahlreich, am ausführlichsten der Beschluß des kleinasiatischen Landtages, Or. Gr. 428, mit den Ergänzungen von Buckler, SEG 4, 490. Ehrenberg-Jones, Docum. ill. the reigns of Aug. and Tib. (1955) 98. W. Deonna, Rev. hist. rel. 83, 1921, 32. 84, 1922, 77.

[4] Zosim. 2, 4, 2 τὸν θεσμὸν Ἀτηΐου Καπίτωνος ἐξηγησαμένου, τοὺς δὲ χρόνους καθ' οὓς ἔδει τὴν θυσίαν γενέσθαι καὶ τὴν θεωρίαν ἀχθῆναι, τῶν δεκαπέντε ἀνδρῶν . . . ἀνερευνησαμένων. Das Intervall von 110 Jahren führt Censorin. 17, 9 ausdrücklich auf die commentarii der Quindecimvirn zurück; sie schoben dazu die Spiele des Jahres 146 um zwanzig Jahre herunter auf 127/26. Wissowa, Ges. Abh. 204.

[5] K. Meister, Griech.-lat. Eigennamen I 64 ff., hat das bei Phlegon. Macrob. 4 und bei Zosim. 2, 6 erhaltene Orakel in das Jahr 126 v. Chr. datieren wollen, und ich habe mich von seinen Gründen lange überzeugen lassen. Aber da das vorgeschriebene Ritual durchweg das der augusteischen

und Proserpina, denen die bisherigen Feiern ausschließlich gegolten hatten, werden überhaupt nicht mehr genannt, wenn auch der Ort des Festes der alte blieb; an ihre Stelle sind Moerae, Ilythyiae und Terra Mater getreten.[1] Die ersten beiden werden auch in dem Gebet der Akten mit ihren griechischen Namen bezeichnet. Terra Mater ist Übersetzung des griechischen Γαῖα; sie ersetzt die römische Erdgottheit Tellus (oben 69, 1). Damit wird der engste Anschluß an den Wortlaut des Sibyllenspruches erreicht; zugleich bleiben diese Mächte, die in Rom keinen Kult hatten, unbestimmt und gestaltlos, wie es sich für nächtliche Gewalten geziemt. Die Opfer am Tage gelten Iuppiter Optimus Maximus und Iuno Regina, aber neben ihnen stehen Apollo und Diana auf dem Palatin; zu dem Schutzpatron des römischen Staates gesellt sich der Gott, dem der Kaiser einen besonderen Kult widmet. Mit Beziehung auf die Zahl der Jahre, die man dem Saeculum gibt, werden 110 Matronen aufgerufen, den beiden Göttinnen Iuno und Diana ein sellisternium auszurichten. Endlich verbindet man den Ritus von 207 mit der Saecularfeier und läßt dreimal neun Knaben und Mädchen das Lied singen, das Horaz verfaßt hat. Die Symbolik der Riten ist bis ins einzelne überlegt. Am deutlichsten zeigt das die Tatsache, daß die nächtlichen Opfer von Augustus allein dargebracht werden, während am Tage Agrippa, damals der präsumptive Nachfolger des Kaisers, neben ihm opfert. Offenbar sind die eigentlichen Sühnezeremonien, die die Schuld der zurückliegenden Zeit tilgen sollen, Sache des Kaisers. Mit der Vergangenheit schließt er allein ab; bei allem, was den Segen der Zukunft sichern soll, ist auch der Mann beteiligt, der nach ihm die Geschicke des Reiches zu lenken bestimmt ist.[2]

So einschneidend die Neuerungen sind, durch die man das alte Fest umgestaltete, so scharf betont man den Zusammenhang mit den alten Sitten. Das Edikt der Quindecimvirn zur Unterbrechung der Trauerzeit beginnt programmatisch: bono more et proind[e c]elebrato frequentibus exsemplis. Dazu gehören die in die Gebetsformeln eingestreuten sprachlichen Archais-

Feier ist, die sich durch das Hereinziehen ganz anderer Gottheiten und die Feiern am Tage von dem alten Fest unterscheidet, und da diese Umformung überlegte Absicht ist, läßt sich die frühe Datierung in dieser Form nicht halten. Es bleibt der Schlußvers, auf dem Meisters Datierung ruht:
καὶ σοι πᾶσα χθὼν Ἰταλῶν καὶ πᾶσα Λατίνων αἰὲν ὑπὸ σκήπτροισιν ἐπαυχένιον ζυγὸν ἕξει.
Das Orakel braucht Λατῖνοι v. 18 einfach für Ῥωμαῖοι, aber „alle Römer und Italiker" gibt hier keinen Sinn. 17 v. Chr. waren die Italiker römische Bürger, und gegenüber den Römern von dem Joch der neuen Ordnung zu reden, war sicher nicht im Sinne der augusteischen Politik. So bleibt der Ausweg, daß man eine ältere Schlußformel übernommen hat, wie man überall Altes und Neues verbindet. Da man die nächstvorhergehenden Spiele genau in die Zeit setzte, in die nach Meisters Darlegungen die Verse passen (S. 298, 4), ist sehr verständlich, daß man einen Spruch aus dieser Zeit benutzte. Die Formel ist dann mechanisch auf die späteren Spiele übertragen worden. In ihrem Ursprung kann sie nicht älter sein als das Begehren der Italiker nach Gleichberechtigung (vgl. noch oben 246, 4).

[1] Die Urkunde der Saecularspiele CIL VI 32323, ausführlicher Kommentar Mommsen, Ephem. epigr. 8, 225 ff. Pighi, De ludis saecularibus 1941, 107. Den Unterschied gegen die früheren Spiele hebt E. Welin, Opuscula Romana 1, 1954, 178, mit Recht hervor. Zu den Prozessionen bei dem Saecularfest A. Abaecherli Boyce, Tr PAmPhA 72, 1941, 36 ff. mit Korrekturen zu der Ergänzung der Inschriften.

[2] Daß diese Interpretation den Gedankengängen des Augustus entspricht, zeigt Suet. Aug. 97, 1: Im Vorgefühl des nahen Todes vota quae in proximum lustrum suscipi mos est, collegam suum Tiberium nuncupare iussit.

men.[1] Der Doppelcharakter dieser religiösen Reformen wird sichtbar; sie drücken das Lebensgefühl der Zeit aus und wollen doch Wiederherstellung einer vergessenen Vergangenheit sein; diese Erneuerung des Römertums kann griechischer Götter und griechischer Riten nicht entraten.

109. Abstraktionen. Dem auf Symbole gerichteten Denken entspricht eine Neuschöpfung von Begriffsgottheiten. Ein abstrakter Gottesbegriff findet seinen Ausdruck darin, daß nur Qualitäten von der Gottheit ausgesagt werden. Augustus hat im J. 10 v. Chr. der Concordia, der Salus populi Romani und der Pax Altäre errichtet,[2] ein Jahr danach wird die Ara Pacis Augustae auf dem Marsfelde eingeweiht, deren Errichtung der Senat schon 13 beschlossen hatte.[3] Am 8. Januar 13 hatte der Kaiser einen Tempel der Iustitia geweiht.[4] Es sind die Prädikate der neuen Ordnung. Ihre Wirkung erfährt jeder unmittelbar in seinem eigenen Leben, und darum werden sie als überpersönliche Gewalten empfunden. Es bedeutet wenig, daß Eirene schon längst bei den Griechen in ganz ähnlicher Weise als reichtumspendender Friede personifiziert war. Der Friede des Reiches war den Menschen dieser Zeit auch ohne den Rückgriff auf Traditionen eine lebendige Erfahrung.

Es entspricht dieser Beziehung der Abstraktionen auf den Staat und nicht auf den Kaiser, daß auch die Victoria, der Augustus am 28. August 29 v. Chr. einen Altar in der Senatscurie errichten ließ,[5] an dem jeder Senator zu Beginn der Sitzung ein Weihrauchopfer brachte, keine Victoria Augusta, sondern die Siegeskraft des römischen Volkes, die Grundlage des Friedens ist; parta victoriis pax erläutert Augustus selbst den Grundgedanken (Mon.

[1] Dahin gehört die Formel duelli domique, Achivo ritu für Graeco, der falsche Gebrauch von ast für einfaches si, vermutlich auch prodigivae hostiae, für die Festus 250 M. 356 L. prodiguae sagt. Auch atalla für eine Opferschale ist für uns nicht nachweisbar. Acceptrices sitis für accipiatis wird künstlich sein.

[2] Einen Tempel der Concordia nova hatte der Senat schon 44 v. Chr. beschlossen (Cass. Dio 44, 4, 5), die Altäre für Concordia, Pax und Salus Cass. Dio 54, 35, 2. Ovid (Fast. 3, 881) verzeichnet zum 30. März ein Opfer an diesen Altären; er erwähnt zum gleichen Tage ein Opfer an Ianus; steht es in Zusammenhang damit, so galt es dem Friedensgott des geschlossenen Torbogens.

[3] Paxs erscheint zuerst im J. 44 auf Münzen (Sydenham, Coin. Rom. rep. 1065) unter der Diktatur Caesars (vgl. Anm. 2 über Concordia); Augustus nimmt das Symbol auf, 13 v. Chr. beschließt der Senat den Bau der Ara Pacis (Cass. Dio 56, 25, 3. Mon. Ancyr. 2, 37 ff. Ov. Fast. 1, 709. CIL I² p. 320. Not. Scav. 1923, 196). Über die erhaltenen Reliefs vgl. Petersen, Ara Pacis Augustae, Wien 1902. Rizzo, Atti Accad., Napoli 1920, 1 ff. Monuments Piot 17, 1910, 157 ff. M. Moretti, Ara Pacis Augustae, Rom 1948. Platner-Ashby, Topogr. Dict. 30 und die dort genannte Literatur. Die ara hatte einen doppelten Festtag, am 4. Juli und am 30. Januar. Vgl. dazu Wissowa, Herm. 29, 1904, 156. Hanell, Årsber. Vetenskaps Samf., Lund 1935/36, 131. E. Wikén, Δράγμα f. Nilsson, 1939, 500 ff.

[4] Fast. Praenest. CIL I² p. 306. Ov. ex Pont. 3, 6, 23 ff. Die Fasti Praenestini sprechen nur von einem signum Iustitiae augus[tae]. Ein sacerdos Iustitiae augustae CIL VI 2250. Statuen für Iustitia augusta gibt es auch sonst in Italien: CIL IX 4133. 5890, Tarquitius Priscus scheint Iuppiter und Iustitia eine Weihung dargebracht zu haben (CIL XI 3370), die dann natürlich die griechische Dike als Beisitzerin des Zeus war; das gleiche gilt für einen Altar der Iustitia, der in Capua im Tempel der Nemesis stand (CIL X 3812; CLE 867).

[5] Cass. Dio 51, 22, 1. Suet. Aug. 100, 2 wird Victoria bei der Einholung der Leiche des Kaisers vorangetragen. CIL I² p. 327. v. Domaszewski, Sber. Akad. Heid. 1910, 4, 3 ff., hat darauf die Darstellung des Bechers von Boscoreale, Monum. Piot 5 Taf. 31–33, bezogen.

Anc. 2, 43). Gegenüber den ephemeren Victoriae der einzelnen Kaiser (unten 323) verkörperte sie die dauernde Fähigkeit Roms, zu siegen. So ist sie zum Symbol des Imperium Romanum geworden, und noch die letzten Kämpfe des Heidentums für den alten Glauben haben sich an ihr entzündet.

Auf die kommende Entwicklung, die alle diese Begriffe unmittelbar mit dem Kaiser verbindet, deutet der Ehrenschild voraus, den Augustus vom Senat empfing und der in der curia Iulia aufgestellt wurde; er preist die Virtus, Clementia, Iustitia und Pietas des Kaisers als seine persönlichen Eigenschaften.[1] Einen Kult erhält unter ihnen in dieser Zeit nur Iustitia (S. 300, 4). Die Folgezeit ist auf dem hier beschrittenen Wege sehr viel weiter gegangen (unten S. 321).

Drückt sich in diesen Erscheinungen die Neigung aus, nur noch die Prädikate des Göttlichen zu erfassen, so spricht aus dem großen Tempel aller Götter, den Agrippa 25 errichtete,[2] das Gefühl für seine Einheit jenseits aller Einzelpersönlichkeiten. Wie der Bau mit seinen großartig einfachen Proportionen die Harmonie des Kosmos, wie man sie nun wieder empfand, symbolisiert, so drückt die Bestimmung des Tempels aus, daß sich alle Götter des Polytheismus nun zu einer Einheit zusammenschließen. Es lag dieser Denkweise fern, die Existenz der einzelnen göttlichen Mächte zu leugnen, aber man empfand sie nun als Bezeichnungen der verschiedenen Seiten derselben einheitlichen Kraft, die sich in der Welt offenbarte.

Der Symbolismus der Zeit beherrscht vor allem die Formensprache der bildenden Kunst. Von der Ara Pacis bis zu den Gemmen und den privaten Altären in der Provinz reicht eine Fülle von Darstellungen, die alle die Person des Kaisers und seine Familie mit mythisch-symbolischen Figuren wie der Dea Roma zusammenstellen.[3] Der Mensch Augustus wird in diesen Zusammenhängen repräsentativ für eine Idee, für die nun vollzogene Gleichsetzung der Friedensherrschaft Roms und des Kaisertums, die beiden Komponenten der Formel Pax Augusta verschmelzen miteinander. Der Symbolcharakter, der mit Notwendigkeit jeder Monarchie innewohnt, begegnet der Neigung der Zeit, die Religion vergangener Zeiten nur noch als Symbol zu verstehen. Das Ergebnis war, daß die alten Formen ihren eigentlich religiösen Wert einbüßten und daß die neuen politischen Institutionen mit einem pseudoreligiösen Schimmer umkleidet wurden.

[1] Monum. Ancyr. 6, 18 [clu]peu[s aureu]s in [c]uria Iulia positus, quem mihi senatum pop[ulumq]ue Rom[anu]m dare virtutis clement[iaequ]e et iustitiae et pieta[tis caus]sa testatu[m] est pe[r e]ius clupei [inscription]em. Eine Kopie dieses Schildes ist in Arles gefunden, Rev. archéol. 1952 I 48 ff., eine weniger genaue in Potentia, CIL IX 5811.

[2] Cass. Dio 53, 27. Mommsen hat vermutet, daß die sieben Nischen für die sieben Planetengötter bestimmt waren, was zu der Deutung des Gebäudes als Abbild des Kosmos stimmen würde. Zu der Zusammenfassung aller Götter vgl. F. Jacobi, Πάντες Θεοί, Diss. Halle 1930.

[3] Vgl. Augustus und Roma auf einem Becher von Boscoreale, Mon. Piot. 5, 1899 Taf. 32; ferner den Altar aus Bologna Lehmann-Hartleben, RM 42, 1927, 163 ff., den aus Karthago Rostovtzeff, RM 38/39, 1923/24, 293 ff. und Taf. 2, 3. Dem entsprechen die großen Cameen der Zeit, die die kaiserliche Familie darstellen. Deonna, Rev. archéol. 11, 1920, 112 ff.

110. Dynastische Religionspolitik. Augustus verstand es, diese Strömungen auch dynastischen Tendenzen dienstbar zu machen. Zunächst wird Caesar unter die Götter eingereiht. Der Kaiser nennt sich in seiner offiziellen Nomenklatur Divi filius.[1] 42 wird der Divus Iulius in den Kreis der Staatsgötter aufgenommen; er erhält einen eigenen flamen[2] und im J. 29 eine aedes divi Iulii in foro, deren Festtag wegen der auf den 13. fallenden Ludi Apollinares auf den 12. Juli zurückgeschoben wurde.[3] Den symbolischen Ausdruck für diese Göttlichkeit fand man darin, daß fortan bei der pompa funebris das Bild des Konsekrierten nicht mehr geführt werden durfte.[4] Bereits bei Lebzeiten des Dictators hatten die Griechen in souveräner Mißachtung der Mythologie sein Geschlecht auf Ares und Aphrodite zurückgeführt (Syll.[3] 760). Caesar selbst hatte der Venus vor der Schlacht bei Pharsalus einen Tempel gelobt und ihren Namen vor Munda als Losung ausgegeben (Appian. b. c. 2, 430). Er galt der Venus Genetrix, also der Stammutter des iulischen Geschlechts, und war am 26. September 46 geweiht.[5] Die Zurückführung der göttlichen Abkunft des Diktators auf Mars und Venus zeigt, wie wenig die überlieferten Sagen im einzelnen als verbindlich empfunden wurden; es handelt sich nur um Betonung der göttlichen Abkunft.[6] Jetzt knüpfte Augustus an diese Tradition an und erbaute im J. 2 v. Chr. dem Mars Ultor auf dem von ihm geschaffenen Forum einen Tempel, in dem auch Venus verehrt wurde.[7] Der Rächer Mars betont die

[1] Seither wird die Doppelform von deus, die aus den Casus entwickelt war, in denen das v von deivos vor dunklem Vokal stand, in ihrer Bedeutung auf die vergöttlichten Kaiser spezialisiert und von deus auch terminologisch geschieden; es ist ein Zeichen, daß man sich des Unterschiedes zwischen diesen divi und den wirklichen Göttern bewußt blieb.

[2] Plut. Ant. 33, 1. Cic. Phil. 2, 110. CIL V 1812 zeigt, daß die Titulatur in der Antoninenzeit noch weitergeführt wurde. CIL VIII 24583 stammt aus augusteischer Zeit. Kenneth Scott, Class. Philol. 36, 1941, 257 ff. Bei seinen Lebzeiten ist Caesar anscheinend auch im Osten nur als Σωτήρ und Εὐεργέτης gefeiert worden, was keineswegs göttliche Verehrung bedeutet, wie Raubitscheck, JRS 44, 1954, 65 ff., mit Recht betont. Die beiden Inschriften, in denen er als Θεός bezeichnet wird (IG XII 5, 557. Πολέμων 1, 1929, 201), könnten kurz nach seinem Tode errichtet sein. Ein Priester des Divus Iulius in Athen, IG II/III[2] 4180 (Mitte des 1. Jh. n. Chr.). L. Ross Taylor, The divinity of the Roman emperor, 1931, 78 ff.

[3] Cass. Dio 51, 22, 2 ff. Mon. Ancyr. 4, 2. CIL I[2] p. 325. Reste eines aus dem Lateinischen übersetzten Beschlusses für den Kult Forsch. in Ephesos IV 3 p. 280, 24. Der Tempel stand an der Stelle auf dem Forum, wo Caesars Leiche verbrannt worden war (Cass. Dio 47, 18, 4. 51, 22, 3. App. b. c. 1, 17. 2, 615. 3, 3). Schon vorher hatte man dort eine Säule aus numidischem Marmor mit der Inschrift parenti patriae errichtet; apud eam longo tempore sacrificare, vota suscipere, controversias quasdam interposito per Caesarem iureiurando distrahere perseveravit (vulgus), Suet. Caes. 85). Es ist bezeichnend, daß man eine vorspringende Plattform des Tempels mit Schiffsschnäbeln schmückte, die bei Actium erbeutet waren (rostra aedis Divi Iulii Frontin. aqu. 129. Cass. Dio 51, 19. 56, 34, 4), so ein Gegenstück den alten Rostra des 3. Jh., schaffend. Vgl. zu dem Tempel Platner-Ashby, Topogr. Dict. 286f.

[4] Cass. Dio 47, 19, 2; vgl. 56, 34, 2. 46, 4 den gleichen Beschluß für Augustus.

[5] Das Gelübde bei Pharsalus, App. b. c. 2, 281. Daraus, daß Appian diese Aphrodite νικηφόρος nennt, folgt nicht, daß ursprünglich die Venus Victrix gemeint war; vgl. Heinen, Klio 11, 1911, 129, 2. Der Festtag des Tempels CIL I[2] p. 322. 330. Dazu Fast. Praen. Bull. Comm. 1915, 170. 346. CIL XIV 4531, 11.

[6] Der Versuch, Mars auf dem Umwege über Romulus in den Stammbaum der Iulier hineinzubringen, scheitert daran, daß keine römische Überlieferung etwas von einer Deszendenz des Romulus weiß.

[7] Der Tempel lag auf dem Augustusforum; er war vor der Schlacht bei Philippi gelobt (pro ultione paterna Suet. Aug. 29, 2). Ov. Fast. 5, 545 ff. Cass. Dio 55, 10, 1.

offizielle Auffassung des Krieges gegen die Caesarmörder als legitime Rache des Sohnes für den Vater, die Augustus auch im Monumentum Ancyranum programmatisch unterstrichen hat (1, 10). Wenn er ausdrücklich hervorhebt, daß er den Tempel in privato solo errichtet hatte (Mon. Ancyr. 4, 21), so soll damit wohl nur die Freigebigkeit in Erinnerung gebracht werden, mit der er dieses Areal wie das ganze Forum dem Staat geschenkt hatte. Die Staatspriesterschaft der Arvalen opfert in dem Tempel dem Mars Ultor und dem Genius des Kaisers (CIL VI 2042, 29. 2051, 88); später wird er auch bei dem Sühnopfer des lustrum missum bedacht (CIL VI 2107, 9). Es ist nicht gut denkbar, daß Augustus den Kult dauernd als seinen Privatkult angesehen wissen wollte. Aber allerdings wird die Pietätspflicht, den Vater zu rächen, damit zu einer Angelegenheit des ganzen Staates. Aufschlußreicher sind die Vorrechte, mit denen der neue Kult ausgestattet wird. Die Angehörigen des Kaiserhauses opfern hier bei Anlegung der toga virilis. Von hier gehen die Beamten in ihre Provinzen ab, der Triumphator weiht ihm seinen Kranz, erbeutete Feldzeichen werden dort aufgestellt, und der alte Ritus des Jahresnagels, den der Censor einschlägt, wird nun in den Tempel des Mars Ultor verlegt (Cass. Dio 55, 10, 2 ff.). Es sind alles Riten, die in der Republik im Tempel des Iuppiter Optimus Maximus auf dem Kapitol stattfanden.[1] Es verschlägt wenig, daß die meisten dieser Vorschriften nicht praktisch geworden sind, da das veränderte Staatsrecht des Kaiserreichs Censur und Triumph dem Kaiser vorbehielt. In diesen Bestimmungen wird die Tendenz sichtbar, den alten Mittelpunkt des republikanischen Rom, den Kult des Iuppiter Optimus Maximus, durch einen neuen zu ersetzen, der mit der Person des Herrschers verbunden war und den keine Erinnerungen mit der Vergangenheit verknüpften.

In ähnlicher Weise wird der Kult des Apollo in den Vordergrund gestellt. Er dankt seine Bevorzugung dem äußerlichen Umstand, daß sich bei dem Vorgebirge von Actium ein altes Apolloheiligtum befand. Nach dem Siege hat Augustus an Stelle des verfallenen Dorfes eine Stadt gegründet, die den Namen Nikopolis erhielt. Zu Ehren des Gottes werden aktische Spiele ins Leben gerufen, denen wir fortan in den inschriftlichen Listen begegnen, die die Ruhmestitel der Athleten verzeichnen.[2] Die Erzählungen von einer

60, 5, 3. CIL I² p. 318. Die Kultverbindung mit Venus bezeugt Ovid. Trist. 2, 295; vgl. Wissowa, Ges. Abhandl. 50. Ovid legt den Dedikationstag auf den 12. Mai; die übrigen Zeugen setzen den 1. August an (Vell. Pat. 2, 100, 2. Cass. Dio a.a.O.). Da Augustus im J. 20 v. Chr. einen kleinen Tempel des Mars Ultor auf dem Kapitol gebaut hatte (Cass. Dio 54, 8, 3), dessen Stiftungstag nicht überliefert ist, liegt wohl Verwechslung Ovids vor. Es entspricht dieser offiziellen Verbindung Caesars mit Mars Ultor und Venus Genetrix, wenn das Feriale Cumanum (CIL X 8373) zum Geburtstag Caesars eine supplicatio Marti Ultori, Veneri [Genetrici] verzeichnet.

[1] Hervorgehoben von Wissowa, RuK² 78. Vgl. oben S. 152. Auch der Beschluß, den Krieg zu erklären (Dio a.a.O.), wurde früher gelegentlich im kapitolinischen Tempel gefaßt (App. Libyc. 348). Auf verwandte Tendenzen möchte man den Umstand zurückführen, daß die Arvalen das Opfer für Dea Dia noch im Jahre 58 im Pantheon ansagen (CIL VI 32353, 50), aber schon 61 oder 62 in der Vorhalle des Concordiatempels (CIL VI 32356). Für die Gründung des Agrippa konnte es eine voraugusteische Tradition nicht geben. Der Brauch kann also frühestens damals eingeführt sein. Er verknüpft wieder eine altrömische Institution mit einem unter Augustus neuerrichteten Tempel.

[2] Cass. Dio 51, 1, 2. Inschriftliche Erwähnungen der Actia IG IV 591. VII 49. XIV 739. 746. 747. Inschr. v. Olympia 237.

Epiphanie des Gottes während der Schlacht sind Dichtererfindung (Prop. 4, 6, 29 ff. Verg. Aen. 8, 704) und wollen auch nur als solche genommen werden. Augustus erbaute dem Gott mit besonderer Pracht einen Tempel auf dem Palatin, der im J. 28 vollendet und geweiht wurde.[1] Es paßt zu den Tendenzen, die bei den Bestimmungen für Mars Ultor sichtbar wurden, daß man die sibyllinischen Bücher, die man bisher im Tempel des Iuppiter auf dem Kapitol aufbewahrt hatte, nun in den des Apollo überführte, wo sie in zwei vergoldeten Laden unter der Basis des Kultbildes ihren Platz fanden.[2] Der Tempel war auf dem Boden des kaiserlichen Palastes in einem Teile errichtet, der durch Blitzschlag zerstört war. Die Haruspices hatten darin ein Zeichen erblickt, daß der Gott gerade diese Stätte wünschte (Suet. Aug. 29, 3). In Wirklichkeit war natürlich die enge Verbindung der Wohnung des Herrschers mit der Kultstätte des Gottes, der ihm den Sieg verliehen hatte, beabsichtigt.[3] In diesem Tempel werden die Gaben aufgestellt, die aus dem Erlös der eingeschmolzenen Statuen des Kaisers geweiht sind (Mon. Ancyr. 4, 51. Suet. Aug. 52). Auch bei den Saecularspielen trat er gleichberechtigt neben Iuppiter.

Endlich hat Augustus auf dem Kapitol selbst dem Iuppiter Tonans einen Tempel errichtet. Wieder ist der Anlaß ein ganz persönlicher. Im cantabrischen Kriege hatte ein Blitz seine Sänfte gestreift und den vorausleuchtenden Sklaven getötet (Suet. Aug. 29, 3). Der Tempel wurde mit Glocken ausgestattet, die vermutlich von irgendeinem Vorbild in Italien übernommen waren und dort der Blitzabwehr dienten; der Brauch des Gewitterläutens ist ja weit verbreitet.[4] Aber eine gleichzeitige ätiologische Erklärung zeichnet das Empfinden der Zeitgenossen gegenüber all diesen Maßnahmen. Der kapitolinische Iuppiter sollte ihm im Traum erschienen sein und sich beklagt haben, cultores sibi abduci (Suet. Aug. 91, 2). Darauf hätte er geantwortet, daß der Iuppiter Tonans durch die Glocken des Tempels als Tür-

Inscr. de Delphes I 555, 7. Inschr. v. Magnesia 180, 9. SEG 11, 494, 7. 828. 13, 540 u. s. Wie die großen griechischen Nationalfeste der Olympien und Pythien sind sie in der späteren Zeit von anderen Städten übernommen worden. Eine Inschrift aus Ostia verzeichnet Actia apud Bostram (CIL XIV 474), die auch auf Münzen der Stadt erwähnt werden, Head, Hist. Num.[2] 812. Aktia in Tyros und Neokaisareia, Inscr. de Delphes I 555, in Perinth Ephesos II 72, 9. Vgl. L. Robert, Rev. Phil. 1930, 50. Reisch, RE s. v. Actia.

[1] Mon. Ancyr. 4, 1. Ascon. p. 80 K.-S. Suet. Aug. 29, 1. CIL I[2] p. 331.

[2] Suet. Aug. 31, 1. Tibull. 2, 5, 17. Verg. Aen. 6, 72. Servius z. d. St. gibt an, daß auch die Carmina Marciana und die Offenbarungen der Vegoia über die Blitzlehre dort aufbewahrt wurden. Das ist, wie Wissowa (RuK[2] 536, 6) dargelegt hat, ein Irrtum. Die Carmina Marciana hätten, wenn man sie je aufbewahrt hatte, beim Brande des Kapitols 83 v. Chr. zerstört sein müssen, konnten also nicht in den neuen Tempel überführt werden. Man hat sich nach dem Brande zwar um die Beschaffung neuer Sibyllinen bemüht (Cichorius, Röm. Stud. 179), aber von einem Versuch für Marcius verlautet nichts. Sie waren ohnehin apokryph (oben 255, 5) und auf eine einmalige Situation gemünzt. Die unter dem Namen der Vegoia laufende Blitzlehre (zur Lesung der Serviusstelle vgl. Thulin, RM 22, 1907, 262) ging vollends weder Apollo noch die mit den Sibyllinen befaßten Quindecimvirn etwas an.

[3] Natürlich war der Tempel, ebenso wie der des Mars Ultor, Staatstempel. Wenn Augustus ihn auf dem Boden, der ihm gehörte, bauen ließ, so wurde der Boden durch die Dedikation nach römischem Sakralrecht Eigentum des Gottes. Augustus, der aus ganz anderen Gründen beim Tempel des Mars die Errichtung in solo privato hervorhebt, sagt in diesem Fall nichts davon. Also sind die auf diesen Umstand gebauten Schlüsse hinfällig.

[4] Vgl. Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens III 826. V 939.

hüter gekennzeichnet wäre. Stammt die Geschichte aus der Selbstbiographie des Augustus, so ist sie witzige Antwort auf eine Kritik, die ihm zu Ohren gekommen war; ist sie von anderen erfunden, so zeigt sie die verbreitete Opposition gegen diese Zurückdrängung des kapitolinischen Kults. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß hinter all diesen Anordnungen eine bewußte Absicht steht.[1] Neben und vor die Götter des offiziellen Kults treten nun solche, die mit dem Leben des Herrschers verbunden sind, denen er ganz persönlich zu Dank verpflichtet ist. Die Verflechtung seiner Person mit dem Staat wird sichtbar. Seine Siege bei Philippi und Actium, die Erhaltung seines Lebens in Spanien sind ebensoviel Anlässe für die Dankbarkeit aller Römer. Dahin gehört auch, daß der Senat nach seiner Rückkehr aus Syrien einen Altar für Fortuna Redux beschließt.[2] Bei einer Anzahl dieser neuen Kulte tritt eine neue Form des Ritus hinzu. An der Ara Pacis und bei der Fortuna Redux bringen alljährlich die Pontifices und die vestalischen Jungfrauen ein Opfer, bei den alle fünf Jahre für den Kaiser dargebrachten Vota wirken die vier großen Priesterkollegien mit.[3] Diese Zusammenfassung, die der in Rom üblichen Kompetenzverteilung widerspricht, drückt aus, daß die Gesamtheit des Staates an diesen Handlungen beteiligt ist. An die Stelle der sachlichen Teilung der Aufgaben tritt eine repräsentative Funktion dieser Körperschaften. Die Augurn sind nicht mehr ausschließlich mit den Auspizien beschäftigt, sondern verschmelzen mit den übrigen in einem allgemeinen Begriff der führenden Priesterschaften, bei dem nur ihr Ansehen von Wichtigkeit ist. Nach früherer Auffassung schließt sich der ritus Graecus der Quindecimvirn und die etruskische Lehre der Haruspices aus. Hier bleibt nur noch der Gedanke des Staatspriestertums als solchen übrig, und die Häufung dient dazu, die Bedeutung des Akts sichtbar zu machen.

Den gleichen Gedankengängen entspringt es, wenn nun auch der Kult der Vesta, die längst nur noch die Vesta populi Romani war, zum Kaiser in direkte Beziehungen gesetzt wird. Nach dem Zeugnis der inschriftlichen Fasten errichtete der Kaiser in seinem Palast der Vesta einen Altar und stellte ihr Bild auf. Es war kein privater Akt, sondern ein Senatsbeschluß.[4]

[1] Diese Haltung schließt kostbare Gaben auch an den kapitolinischen Iuppiter nicht aus: in cellam Capitolini Iovis sedecim milia pondo auri ac margaritas quingenties sestertium una donatione (contulit) Suet. Aug. 30, 2. Man möchte das genaue Datum dieser Gabe kennen.

[2] Mon. Ancyr. 2, 30. Er lag nahe der Porta Capena und war 19 v. Chr. errichtet. CIL I² p. 330. Mommsen, Res Gestae Divi Aug. 46 f. Prop. 4, 3, 71. Cass. Dio 54, 10, 3. An diesem Altar werden Augustalia gefeiert, die sich zur Zeit des Claudius bereits über zehn Tage vom 3. bis 12. Oktober erstreckten. Vgl. noch Platner-Ashby, Topogr. Dict. 218.

[3] Für Fortuna Redux s. Anm. 2. Ara Pacis Mon. Ancyr. 2, 40. Dabei sind auch alle Magistrate beteiligt. Die Vota Mon. Ancyr. 2, 16. Zu ihrer Geschichte im 1. Jh. Lloyd W. Daly, TPAmPhA 81, 1950, 164 ff. Nicht nur das Zusammenwirken der vier großen Kollegien, sondern ihre Beteiligung an den Vota überhaupt ist gegenüber der Republik etwas Neues. Der Grundsatz, daß die Gemeinde auch den Göttern sich nur durch ihre gewählten Magistrate verpflichten kann und daß der Priester neben ihm als Gutachter und Berater wirkt, aber nicht selber sakralrechtlich verbindliche Erklärungen abgibt, wird beiseite gesetzt.

[4] Degrassi, RM 62, 1955, 144; Fast. Caer. zum 28. April: Feriae q(uod) e(o) d(ie) sig(num) Vest(ae) in domo P(alatina) d(edicatumst); danach ergänzt Degrassi die Fast. Praen. quod eo die [signum] et [ara] in domu imp. Caes. dedicatast. Vgl. Ov. Met. 15, 864. Ov. Fast. 4, 949 cognati

Die Tatsache beleuchtet die Verbindung, die nun zwischen dem Zentrum des römischen Staatskults und dem Hause des Kaisers bestand. Dementsprechend erklärte er einen Teil seines eigenen Hauses für Staatsgut, um der Forderung zu genügen, daß der Pontifex Maximus in loco publico wohnen muß und schenkte die bisherige Wohnung des Pontifex auf dem Forum, die domus publica, den Vestalinnen.[1]

111. Kult des Augustus. Gegen den unmittelbaren Kult seiner Person hat sich Augustus, so gut er vermochte, gewehrt.[2] Selbst in den Provinzen des Ostens gestattete er ihn nur in Verbindung mit der Dea Roma.[3] Wie er in Rom auf alle Weise die Verschmelzung des Kaisertums mit dem Staat zur Anschauung brachte, betonte er auch in dem übrigen Reich die Einheit, die ihn zum Symbol des Reiches machte, aber der Idee des Reiches daneben ihr Recht ließ. In Italien griff er auf die altrömische Vorstellung vom Genius des Hausherrn zurück, um den unmittelbaren Kult zu vermeiden.[4] Er ver-

Vesta recepta est limine sic iusti constituere patres. Phoebus habet partem, Vestae pars altera cessit, quod superest illis, tertius ipse tenet ist der Formulierung zuliebe ungenau. Danach ist CIL I² p. 317 zu korrigieren. Der Praepositus Palladii Palatini CIL X 6441 (Ende des 3. oder 4. Jh.) gehört, wie Degrassi a.a.O. 149 zeigt, zu Neuerungen Elagabals. Das Palladium hat in augusteischer Zeit nur literarische Existenz. Zu dem Vestabild vgl. Abb. 16.

[1] Cass. Dio 54, 27, 3. 55, 12, 5

[2] Zum Kult Cäsars und des Augustus vgl. L. Ross Taylor, The divinity of the Roman emperor, Papers and Monographs of the Amer. Philol. Ass. 1, 1931, 58 ff.

[3] Suet. Aug. 52 templa quamvis sciret etiam proconsulibus decerni solere, in nulla tamen provincia nisi suo Romaeque nomine recepit. M. P. Charlesworth, Pap. Brit. School Rome 15, 1939, 1 ff. Cass. Dio 51, 20, 6 berichtet, wie auf ein Gesuch der Provinzen Asia und Bithynia in Ephesos und Nikaia ein Tempel des Divus Iulius und der Roma für römische Bürger erlaubt wird, für die Provinzialen ein solcher des Augustus und der Roma in Pergamon und Nikomedien. Für Pergamon wird das durch Tac. Ann. 4, 37 (vgl. Inschr. v. Pergamon 374) bestätigt. Vgl. noch Yale Class. Stud. 8, 1942, 25 ff. Durch überschwängliche und terminologisch ungenaue Wendungen in der Literatur darf man sich nicht täuschen lassen; D. M. Pippidi, Recherches sur le culte impérial, Bucarest-Paris 1941. Tempel des Augustus und der Roma in Ostia, CIL XIV 73. 353. 400. 4142, in Tarracina X 6305, in Ulubrae X 6485, in Pola V 18. Eine Ausnahme macht nur der Altar in Narbo, CIL XII 4333, der im J. 11 n. Chr. gelobt wurde und numini Caesaris Augusti gilt. Die erhaltene Inschrift stammt erst aus der Antoninenzeit; bei der Erneuerung mag man Roma weggelassen haben, die inzwischen an Bedeutung verloren hatte. Nach dem Tode des Augustus spricht man korrekt von dem numen Augusti, so bei dem von Tiberius errichteten Altar (L. Ross Taylor, AmJPhil. 58, 1937, 185); [nu]mini Augusti auch Rev. Archéol. 1952 I p. 48. Vgl. Pippidi, a.a.O. 22 ff. Im Osten sind die Tempel der Roma und des Augustus zahlreich. Ankyra Or. Gr. 533. Sardes Or. Gr. 470, 10. Mytilene, IG XII 2, 656. Caesarea in Palästina Ioseph. ant. 15, 339; bell. Iud. 1, 414. Kyrene, SEG 9, 127 u. s. Ein Augustustempel ohne Roma in Eresos, IG XII suppl. 124, 22 ff. Im übrigen wird er oft genug bei Lebzeiten als deus bezeichnet, sogar von römischen Bürgern, Merlin, CRAI 1911, 836; ILS 9495 Augusto deo cives Romani qui Thinissut negotiantur. Ein Denkmal des Kaiserkults aus dem J. 22 v. Chr., M. Segre, Rend. Pont. Accad. Archeol. 16, 1940, 25 ff. Mehr bei L. Ross Taylor, The divinity of the Roman emperor 270 ff. Im Osten gibt es mehr, und selbst die Gleichsetzung mit Zeus ist nicht unerhört, IG XII 2, 156. XII suppl. 42. Syll.³ 778. Buckler, Rev. Philol. 9, 1935, 177. Aber offiziell hat man noch unter Tiberius an dem Grundsatz festgehalten, wie die Inschriften von Gytheion, SEG 11, 922 f. zeigen. Vgl. dazu Rostovtzeff, Rev. historique 163, 1930, 1 ff.

[4] Die offizielle Auffassung, daß dem Kaiser erst nach seinem Tode die Göttlichkeit zuteil wird, gibt die Inschrift CIL X 3757; CLE 18 Namquom te Caesar tem[pus] exposcet deum, caeloque repetes sed[em qua] mundum reges eqs. Das hindert nicht, daß das Sacellum, in dem anscheinend auch L. und C. Caesar verehrt werden, als templum bezeichnet wird. Es zeigt sich, wie wenig all diese Wörter bedeuten.

band ihn mit dem der Laren, die nun zu Schützern der Stadtquartiere geworden waren. Als er Rom neu in Regionen einteilte, richtete er in jedem vicus den Kult der Compitallaren ein, zwischen denen der Genius des Kaisers verehrt wurde. An der Spitze standen in Rom vier magistri vici, die alljährlich von den Einwohnern des vicus gewählt wurden; die Feiern mit Bekränzung der Altäre sollten im Frühling und im Sommer stattfinden.[1] Das Bild des Kaisers in der Toga zwischen den tanzenden Laren, die ein Trinkhorn und eine Schale halten, erscheint fortan auf zahlreichen Altären in Rom selbst und in Italien.[2] Die Reform war im J. 7 v. Chr. beendet, muß sich aber nach dem Zeugnis der Inschriften über eine Reihe von Jahren erstreckt haben, da sich magistri des J. 109 n. Chr. als 121. bezeichnen; ihre Fasten müssen also bereits 12 v. Chr. begonnen haben.[3] Sehr bald werden die Laren und der Genius unter der Bezeichnung Lares Augusti zu einer Einheit zusammengezogen, die im wesentlichen dem Kaiserkult gilt.[4] Die Bekleidung des Amtes war auch Freigelassenen gestattet, und so wird der Kult von dieser wohlhabenden Schicht getragen, der andere Stellungen im römischen Staat versagt waren. Er verbreitet sich rasch in den Munizipien Italiens, wo die alten magistri als Vorsteher von Kultgemeinschaften (oben 273, 1) nun das Vorbild für die Organisation abgeben.[5] Sie waren dort als

[1] Suet. Aug. 31, 3 Compitales Lares ornari bis anno instituit vernis floribus et aestivis. Damit war die Feier von den alten ländlichen Compitalia, die in den Januar fielen (oben 91, 1), scharf geschieden. Wozu die von Augustus nach langer Vergessenheit erneuerten ludi Compitalicii (Suet. a.a.O.) gehörten, ist nicht sicher. Schwerlich waren es ludi im technischen Sinn; sie werden in keinem Kalender erwähnt. Eher kann es sich um ein allgemeines Fest gehandelt haben (oben 91, 3). Abb. 28.

[2] Die sorgfältiger ausgeführten tragen Porträtzüge. Vgl. z. B. Altmann, Röm. Grabaltäre, 1905, 175 ff. L'Orange, Apotheosis in Ancient Portraiture, Oslo 1947. E. Rink, Bildl. Darstellungen d. röm. Genius, Diss. Gießen 1933. Später ist deshalb der offizielle Titel cultores Larum et imaginum dominorum nostrorum, CIL VI 307. 671 VIII 17143 III 4038 u. s. Calza, Not. Scav. 1921, 223 ff. und die dort genannte Literatur. Bull. Comm. 68, 1940, 176, 3 Mommsen hat vermutet, daß auf dem zu der Inschrift CIL X 3757 gehörigen Altar auch die Laren Porträtzüge des C. und L. Caesar trugen.

[3] CIL VI 452. cf. 761. Eine ganze Anzahl Inschriften bezeichnen die magistri qui primi inierunt besonders: CIL VI 445–447. Auch sonst ist Jahreszählung üblich, CIL VI 449. 30975. Fasti dieser magistri CIL VI 2222. Fasti sacerdotum domus Augustae CIL VI 2010. 37163.

[4] CIL VI 445–454. 30954–30962. Sehr befremdlich ist eine Inschrift vom J. 59 v. Chr. [A]ug. Laribus d(onum) d(ant), CIL I² 753 (nur abschriftlich erhalten). Wäre die Ergänzung richtig, so würde daraus folgen, daß die Laren das Epitheton Augusti geführt hätten, bevor Octavian den Titel Augustus annahm. Die Ergänzung einer Ortsbezeichnung, etwa [I]ug(ariis) Laribus, ist wahrscheinlicher. Augustus, in der Kaiserzeit als Zusatz zu Götternamen ganz üblich, kommt in der Republik in dieser Verwendung nicht vor; gab es etwas dergleichen, so lief die Annahme des Titels Augustus der sonst so sorgfältig innegehaltenen Politik des Kaisers zuwider. CIL V 4865 Augustis Laribus ist kaiserzeitlich und nur durch die Voranstellung von Augustis isoliert.

[5] Der Übergang ist noch greifbar in einer Inschrift der magistri Herculanei et Augustales, CIL XIV 3665, vgl. 30540. Auch magistri Mercuriales Augustales, CIL IX 54, ist wohl so zu deuten. v. Premerstein in Ruggieros Dizion. epigr. s. v. Augustales hat darauf hingewiesen, daß sie zunächst Augustales heißen und sichere Belege für den Titel seviri nicht vor dem Ende des 1. Jh. vorliegen, was sich für Ostia bestätigt (Wickert, CIL XIV suppl. p. 611. Doch vgl. CIL XI 4170). Eine Aufarbeitung des ganzen Materials, die die lokalen Differenzen berücksichtigen müßte, fehlt. Zu v. Premersteins Liste vgl. noch CIL XIV suppl. 4560–63. K. J. Neumann, RE v. Augustales. Calza, Not. Scav. 1921, 235 ff. A. D. Nock, Mélanges Bidez (Annuaire de l'institut de philol. et d'hist. orientales) II 1934, 627 ff. Oliver, Historia 7, 1958, 472 ff.

Augustales organisiert und hatten gewisse Vorrechte der Tracht, die ihrer halboffiziellen Stellung entsprachen. Vielleicht erst seit dem Ende des 1. Jh. stehen an ihrer Spitze seviri, die den Namen von den seviri decurionum borgen. So war für das Geltungsbedürfnis dieser Leute eine Möglichkeit geschaffen, die nicht wenig zur Volkstümlichkeit des Kultes beigetragen haben wird. Mit der eigentlichen Religion hat dieser Kult des Genius Augusti nur sehr bedingt etwas zu tun. Höchstens der Schwur beim Genius des Kaisers hat Folgen, aber auch diese sind strafrechtlicher Natur (Mommsen, St. R. II 810. RE XV 356), da der Eidbruch unter das crimen laesae maiestatis fällt, wenigstens später. Im übrigen besagt die Göttlichkeit des Kaisers nicht mehr als die des Senats oder des Statthalters in der vorangegangenen Periode. Wie damals kann sie auch anderen zuerkannt werden[1] und bedeutet nur Aussage des höchsten zur Verfügung stehenden Prädikats für einen Menschen. Aber man darf nicht übersehen, wie abgegriffen dieses Prädikat mit der Zeit geworden war. Vor allem hat man mit Recht bemerkt, daß der Unterschied zwischen den wirklich in der Not angerufenen Göttern und dem Kaiser bestehen bleibt. Niemand hat sich mit seinen persönlichen Anliegen an ihn gewandt, wie an Asklepios oder Apollo.[2] Man darf eben nicht vergessen, daß der Begriff der Mächtigkeit, der eine wesentliche Komponente des antiken Gottesbegriffes ist, Abstufungen quantitativer Art zuläßt. An der Bezeichnung θεῖος ἀνήρ hat man weder in homerischer Zeit noch in der Schule Platons Anstoß genommen. In Rom bedeutete der Genius etwas Verwandtes. Die eigene Göttlichkeit bitter ernst zu nehmen, blieb Caligula vorbehalten. Erst für den absoluten Gottesbegriff der monotheistischen Religionen ergibt sich daraus ein Anstoß. In Wahrheit gilt der Kult nicht der Person, sondern der dahinter stehenden Macht des römischen Imperiums, die von den Göttern gewollt ist; die Beteiligung an ihm ist Ausdruck der Anerkennung einer politischen Wirklichkeit, nicht religiöses Bekenntnis. Das schließt nicht aus, daß das Gefühl der Dankbarkeit, das sich in Anfängen des Kults ausdrückt, ganz echt ist. Eben weil der Begriff Gott Abstufungen zuläßt, kann dieses Empfinden die Formen von der Götterverehrung borgen. Deus est mortali iuvare mortalem sagt der ältere Plinius (n. h. 2, 18). Ein philosophisch gebildeter Mann wie Seneca bekennt von Augustus: deum non tamquam iussi credimus (clem. 1, 10, 3). Diese Äußerungen, die sich vermehren ließen,[3] können davor warnen, das spontane

[1] In Mauretanien erhalten Hiempsal (CIL VIII 8834) und Iuba (CIL VIII 20624) Weihungen. Die afrikanischen Christen heben diese Vergötterung hervor (Tert. apol. 24, 7. Lact. inst. 1, 15, 6). Ob es sich um einen späten Nachzügler des hellenistischen Herrscherkults handelt oder um autochthone Entwicklung, ist nicht zu entscheiden.

[2] So Nock, Harv. Theol. Rev. 45, 1952, 237 ff. JRS 47, 1957, 115. Er betont, daß die Göttlichkeit des Kaisers weitgehend als Wirken des Göttlichen durch den Kaiser verstanden wird. Vgl. unten 321. Nilsson, Opusc. II 518.

[3] Sehr viel weiter geht die Literatur, die schon früh die Göttlichkeit des Kaisers als gewisser als die der unsichtbaren Götter hinstellt. Val. Max. praef. Cetera divinitas opinione colligitur, tua praesenti (d. i. ἐπιφανεῖ) fide paterno avitoque sideri par videtur. Ov. ex Pont. 1, 1, 63 und selbst Horaz, carm. 3, 5, 1. Quintil. 4 praef. 5 sprechen ebenso. Vgl. K. Scott, TPAmPA 61, 1930, 43 ff. Hier wird der alte und geläufige Gegensatz der θεοὶ φανεροί und ἀφανεῖς pointiert auf den Kaiserkult übertragen, wozu das sidus Iulium einlud, da mit den sichtbaren Gottheiten zunächst die Gestirne gemeint waren. Es zeigt sich

Gefühl, das hinter dem Kult des Kaisers steht, gering zu schätzen oder als heuchlerische Vergötzung der Macht abzutun. Nur fällt es aus dem Bereich des spezifisch Religiösen heraus; auch wird es naturgemäß schwächer, je mehr die Formen des Kults institutionell werden.

Ebenso ist die Apotheose zu beurteilen. Bei Augustus wächst sie aus der Weigerung hervor, anzuerkennen, daß dieses Leben, das der Welt den Frieden gebracht hatte, nun zu Ende war. Sie war auch durch den divi filius vorbereitet. Als Claudius die gleiche Ehre widerfuhr, war es für die herrschenden Kreise eine Farce, die der einflußreichste Berater des neuen Kaisers ohne Bedenken verspotten konnte. Auch hier wird das Zeremoniell mit sorgfältiger Überlegung gestaltet. Die Auffahrt des verstorbenen Kaisers zum Himmel wird durch einen Adler symbolisiert, der von der Spitze des gewaltigen, sich nach oben verjüngenden Scheiterhaufens auffliegt.[1] Das Symbol scheint zunächst griechischen Ursprungs; ein Becher aus Herculanum, der die Apotheose Homers so darstellt (Cumont a.a.O. 78 fig. 32), stammt zwar frühestens aus neronischer Zeit, aber man hätte gerade für Homer kaum zu dem Vorbild der Kaiserapotheose gegriffen. Für die Gesinnung des Tiberius, der für die Anordnungen beim Tode des Augustus verantwortlich war, scheint ein Rückgriff auf spezifisch orientalische Vorstellungen ausgeschlossen. Es ist durchaus möglich, daß sie seit dem 2. Jh. einströmten und später mit der Sonnentheologie des dritten verschmolzen.

112. Resultat. Die Neuerungen der augusteischen Religionspolitik haben kein langes Leben gehabt. Aus einer einmaligen politischen Lage entsprungen, hat der Versuch, den Apollon von Actium, den Mars Ultor und die Venus Genetrix neben und vor der kapitolinischen Trias zu Hauptgöttern des Römischen Reichs zu machen, Augustus nicht lange überdauert.

in solchen Äußerungen, wie wenig die alten Götter noch von den Gebildeten als lebendige Mächte gefühlt wurden. In flavischer Zeit ist die Sprache von Leuten wie Martial und Statius noch viel devoter. Vgl. F. Sauter, Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius, Tübinger Beiträge z. Altertumswiss. 21, 1934. K. Scott, Am. JPhil. 54, 1933, 247 ff. Aber selbst in christlicher Zeit heißt es: imperator cum Augusti nomen accepit, tamquam praesenti et corporali deo fidelis est praestanda devotio Veget. r. mil. 2, 5, hervorgehoben von Nock, Harv. Theol. Rev. 45, 1952, 225. Man muß sich also hüten, diese Formulierungen überzubewerten.

[1] Cass. Dio 56, 42, 3. 74, 5, 5. Herodian. 4, 2, der Adler 2, 11. Marquardt-Wissowa, St. Verw. III² 275. 467, 1. Zu Ov. Fast. 3, 697 ff., wo die offizielle Theologie einwirkt, Pippidi, Recherches sur le culte impérial 149 ff. L. Deubner, RM 27, 1912, 1 ff. F. Cumont, Etudes Syriennes, 1917, 35 ff., bes. 72 ff. Cumont hat die orientalische Herkunft der Vorstellung und ihren Zusammenhang mit der Sonnentheologie der Spätantike betont. Vgl. noch L'Orange, Symb. Osl. 14, 1935, 86 ff. Für die Zeit seit dem 2. Jh. n. Chr. ist das durchaus zutreffend, aber für die frühere sollte nicht übersehen werden, daß der Adler als Symbol der Erhöhung zum Himmel auch den Griechen ganz geläufig ist (Aristoph. Equit. 1013). Nur dieser erscheint bei der Apotheose des Augustus (Cass. Dio 56, 42, 3); das Alter der übrigen Zeremonien ist nicht genau festzustellen. Die Symbole können beliebig wechseln. Im Pap. Giss. 20 fährt Traian auf einem mit weißen Rossen bespannten Wagen empor, auf der Basis der Antoninsäule (Amelung, Cat. Skulpt. Vat. I S. 882 no. 223) trägt ein geflügelter Dämon Antoninus und Faustina gen Himmel. Übrigens sind all diese Formen seit dem zweiten Jahrhundert keineswegs auf den Kaiser beschränkt, sondern kommen auch auf Grabsteinen Privater vor: Cumont, Lux Perpetua 1949, 293 ff., der auf Espérandieu, Bas-reliefs de la Gaule romaine 2, 1510; Altmann, Röm. Grabaltäre n. 76 und Galieti, RM 57, 1943, 70 ff. verweist. CIL VI 29954 Sol me rapuit (der Tote spricht). CLE 1109, 9 ff.

Auch die Restauration altrömischer Institutionen erwies sich nicht als lebenskräftig; eine Tiefenwirkung auf das ganze Volk blieb ihr versagt. Die Wiederherstellung der alten Priestertümer hat zwar zur Folge, daß die Fetialen und die Flamines der alten Götter bis ins 3. Jh. in den Inschriften erscheinen, aber sie erfüllen nur den Zweck, die Sucht nach klingenden Titeln zu befriedigen, vielleicht auch in ihren altertümlichen Trachten bei feierlichen Gelegenheiten dekorativ zu wirken, wie auf der Ara Pacis. Die Tabubestimmungen für den Flamen Dialis aus einer fernen Frühzeit mußten sinnlos wirken und man hat sie wiederholt erleichtern müssen, um die Besetzung überhaupt möglich zu machen.[1] Eine echte Aufgabe hatten diese Priester nicht mehr zu erfüllen. Ob man in besonderen Fällen bei einer Kriegserklärung auf die Fetialen zurückgriff (oben 297) oder nicht, änderte den Charakter des Krieges in den Augen der Truppe nicht im geringsten. Die Arvalbrüder, die ebenfalls bis in 3. Jh. bestanden, führten ein exklusives Dasein; die Zugehörigkeit zu dem Kollegium war eine Auszeichnung des senatorischen Adels. Aber nirgends wird es deutlicher, wie unlebendig diese Restauration war, als in den uns erhaltenen ausführlichen Akten. Ein ursprünglich agrarischer Ritus ist Männern übertragen, die zu der Arbeit des Landmanns keine Beziehung mehr hatten. Mechanisch vollzieht man die einzelnen vorgeschriebenen Handlungen, ohne sich irgendwelche Gedanken über ihren Sinn zu machen. Nichts deutet darauf, daß man den Zusammenhang mit dem Ertrag des Ackers noch empfand. Es hätte nahe genug gelegen, sich bei den immer wieder auftretenden Schwierigkeiten der Brotversorgung Roms, die den Kaisern und später den Stadtpräfekten viel Not machte, mit außerordentlichen Opfern an Dea Dia zu wenden, wenn man sich ihrer Bedeutung bewußt war. Statt dessen reicht man die alten und neuen Ähren, die bezeichnenderweise von Dienern hereingebracht werden, von Hand zu Hand, rezitiert das unverständlich gewordene Lied und macht dazu feierliche Schritte, läßt bei dem Mahl, das an altertümlichen Tischen eingenommen wird, durch dabei aufwartende Kinder, deren beide Eltern noch leben müssen, der Göttin eine Gabe auf den Altar legen, und bringt bei Entfernung eines morschen Baumes aus dem heiligen Hain ein Sühnopfer wegen der Anwendung von Eisen. Man datiert bei Ernennung eines Magisters noch immer nach den Saturnalien, statt nach dem iulianischen Neujahr. Für einen Tag inszeniert man das fromme Mittelalter, das für das wirkliche Leben nicht mehr existiert. All das ist in einem Protokollstil verzeichnet, der keine Akzente kennt. Selbstverständlichkeiten, wie daß man die Ansage des Festes manibus lautis, capite velato vollzieht, sind mit gleicher Genauigkeit vermerkt wie die zentralen Riten. Wir erfahren sogar, daß die vornehmen Herren beim Mahl die unbequeme Toga Praetexta mit der damals gebräuchlichen cenatoria vertauschten und daß sie die bei Einladungen in der Kaiserzeit übliche sportula zur Bestreitung der Kosten des Essens empfingen. Wahrscheinlich war ihnen auch die Frage, wo ihr bevorzugter Sitz im Amphitheater lag (CIL VI 32636), mindestens ebenso wichtig wie ihre sakralen Obliegenheiten. Dafür wird der

[1] Tac. Ann. 3, 71. cf. 3, 58.

Dienst der Dea Dia überwuchert durch Opfer für den regierenden Kaiser bei jedem nur erdenklichen Anlaß. Diese Loyalitätsbekundungen nehmen einen viel größeren Raum ein als der Kult der Dea Dia. Nur bei den an das Opfer für die Göttin angeschlossenen Spielen tritt das Kollegium noch handelnd an die Öffentlichkeit. Man darf annehmen, daß die sodales Titii, von denen wir nichts hören, da Inschriften fehlen, eine ähnlich verborgene Existenz geführt haben.[1] Einzig die Vestalinnen haben für den Volksglauben auch weiterhin eine Rolle gespielt. Die ihnen auferlegte Keuschheit umgab sie mit dem Schimmer der Heiligkeit und man traute ihren Gebeten besondere Kraft zu.[2] Schon im 1. Jh. nennt ein Freigelassener die Vestalin, deren Iuno er eine Weihung darbringt, patrona caelestis (CIL VI 2128), ohne daß man das damals bereits recht abgegriffene Adjektivum[3] in seinem Sinn genauer bestimmen könnte. Die orientalisierende Religion des 3. Jh. wandelt die nüchterne captio durch den Pontifex in eine Erwählung durch die Götter: sie heißen jetzt a diis electae,[4] und noch in dem letzten Zeugnis des sterbenden Heidentums, der dritten Relatio des Symmachus, tritt uns der Glaube an die Kraft ihrer Gebete entgegen, Mißwachs abzuwehren (rel. 3,15). In einer anderen Richtung sind die Saecularspiele für die Folgezeit bedeutsam geworden. Was unter Augustus dem Gefühl entsprochen hatte, den Anbruch einer neuen und besseren Zeit zu erleben, wird nun zu einer Floskel, die bei jedem Regierungsantritt den Beginn des goldenen Zeitalters verkündet. Entsprechend sind sie nach der Willkür der Regenten in beliebigen Abständen, zuerst unter Claudius, gefeiert worden.[5] Auch sie werden zu einem Element jener höfischen Religion, die die Oberfläche der nächsten Jahrhunderte beherrscht. Die lebendigste Kraft, die von den Reformen des Augustus ausging, lebte gerade in jener Maßnahme, die er nur zögernd zugelassen hatte, in der Schöpfung des Herrscherkults.

[1] Wir kennen eine Huldigung an Vespasian, CIL VI 934. Der Kaiser gehört der Sodalität an (CIL VI 913, Nero), und die Titulatur erscheint regelmäßig in dem cursus honorum der consularischen Senatoren (CIL III 1741. 2974/75. V 24. VI 1343. 1348. VIII 7050. Suppl. 12442. Cagnat-Merlin, Inscr. lat. d'Afrique, 1923, 281. Rev. Archéol. 1952 I p. 54 u. s).

[2] Plin. n. h. 28, 13 Vestalis nostras hodie credimus nondum egressa urbe mancipia fugitiva retinere in loco precatione. Cass. Dio 48, 19, 4 τοσοῦτοι γὰρ ηὐτομόλουν (Sklaven zu S. Pompeius im J. 42) ὥστε καὶ τὰς ἀειπαρθένους καθ' ἱερῶν εὔξασθαι ἐπισχεθῆναι σφῶν τὰς αὐτομολίας. Der Aberglaube, der dem Priester irgendwelche Zauberkraft zuschreibt, ist eine Parallele zu der Verbreitung der Zauberei in dieser Zeit.

[3] Vellei. 2, 64, 3. 66, 5 braucht caelesti ore von der Beredsamkeit Ciceros, ebenso Quint. 10, 2, 18.

[4] A. D. Nock, Harv. Theol. Rev. 23, 1930, 251 ff., CIL VI 406 + 30758. Quos elexit I. o. m. D. sibi servire zeigt das gleiche im Kult des Dolichenus. Vergleichbar ist ferner auf griechischen Inschriften derselben Zeit τιμηθείς als Ausdruck besonderer Begnadung: Nock, JHS 45, 1925, 100, dazu CIL VI 2137 cuius laudem numen quoque Vestae honoravit, ferner ein sacerdos somnio factus (CIL VIII 24213, Africa). Auf griechischem Sprachgebiet treffen wir eine Priesterin der Artemis Lochia und der Divi Augusti μαρτυρηθεῖσαν . . . ἐπὶ ἁγνείᾳ ὑπὸ τοῦ Κλαρίου Ἀπόλλωνος (Spomenik 71, 1932, 239, 637, das Wort bedeutet im Griechischen dieser Zeit nur „gelobt wegen . . ."). Aristides 48, 59, p. 408, 3 Keil sagt von den Wundern, die Asklepios an ihm getan hat: ἐμοὶ συνησθήσεται (jeder) τῆς τιμῆς ἧς ἐτιμώμην. Bei den Vestalinnen spielt vielleicht mit, daß sie seit der lex Papia aus einer vom Pontifex Maximus aufgestellten Präsentationsliste ausgelost wurden (Gell. 1, 12, 11); das Los wird als göttliche Entscheidung aufgefaßt.

[5] Über die einzelnen Feiern und die verschiedene Rechnung, die sie ermöglichte, vgl. J. Gagé, Recherches sur les jeux séculaires. Paris 1934, 77 ff. Zu den neugefundenen Säkularakten von 204 Huelsen, Rh. Mus. 81, 1932, 366 ff. Diehl, Sber. Berl. 1932, 762 ff. Pighi, a. S. 3, 2 a.O.

XII. DIE LOYALITÄTSRELIGION DER KAISERZEIT

113. Roma und die Statthalter. Die offizielle Kultübung der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte ist bezeichnet durch eine Fülle von Kundgebungen, die alle die Loyalität gegenüber der römischen Regierung und dem Kaiserhause ausdrücken sollen. Sie stellen an sich nichts Neues dar, sondern waren in etwas anderer Form bereits in den letzten zwei Jahrhunderten der Republik vorhanden. Sie sind Ausdruck der Haltung der unterworfenen Griechen gegenüber der mächtigen Stadt. Die Smyrnäer behaupteten bereits seit 195 v. Chr. ein Templum urbis Romae zu besitzen (Tac. Ann. 2, 56). Damals kann dabei noch das Gefühl mitgespielt haben, daß Rom zunächst als Bundesgenosse für die Opposition gegen die hellenistischen Königreiche willkommen war. Ähnlich mag es zu beurteilen sein, wenn die Stadt Alabanda in Karien im Kriege gegen Perseus 170 einen solchen Tempel errichtet (Liv. 43, 6, 5). Seit Achaia und Asien römische Provinzen waren, wird der Kult allgemein. Wir kennen ihn im 1. Jh. in Ägina, Mytilene, Milet, Ephesos, Erythrai, Sardes und Pergamon.[1] Zu ihm gesellt sich der Kult des römischen Senats.[2] Eine Dichterin dieser Zeit verfaßt einen Hymnus auf Rom und preist darin gleichfalls die römische Oligarchie.[3] Damit verbindet sich schon früh der Kult der römischen Beamten, der an die Stelle des hellenistischen Königskults tritt. Flamininus ist bereits mit einem Päan begrüßt worden (oben 266) und in Gytheion erhielt sich sein Kult bis in die Zeit des Tiberius (SEG 11, 1923, 11). In dankbarer Erinnerung an die mustergültige Verwaltung des Mucius Scaevola und seines Freundes P. Rutilius haben die kleinasiatischen Städte noch lange Μουκίεια gefeiert,[4] in Kyzikos gab es Λουκούλλεια (Plut. Lucull. 23, 1. Appian. Mithr. 330); selbst Σύλλεια haben die Athener nach 80 kurze Zeit

[1] Pergamon Syll.[3] 694, 53; Sokolowski, Lois sacrées d'Asie Mineure 15. Ein M. Tullius Cratippus, sacerdos Romae et Salutis, CIL III 399, über seine Person O'Brien Moore, Yale Class. Stud. 8, 1942, 25 ff. Aus späterer Zeit, AM 24, 1899, 30. 32, 1907, 321, 50. – Ephesos, Or. Gr. 297, 95. Milet Sokolowski, a.a.O. 49 (130 v. Chr.). L. Robert, Hellenica IX 77. Sardes, AmJourn. Archeol. 17, 1913, 29, 2 (kaiserzeitlich Or. Gr. 470, 5). – Erythrai v. Wilamowitz-Jacobsthal, Nordion. Steine (Abh. Berl. Akad. 1908) 48; Sokolowski a.a.O. 26. – Mytilene, IG XII 2, 25. – Karien (Agon f. Leto und Roma) SEG 12, 466. – Aegina, IG IV 33. – Auch die Inschrift aus dem späteren Hierokaisareia, BCH 11, 1887, 94, 14, ist nach Foucarts Urteil noch republikanisch. In der Inschrift aus der gleichen Stadt Keil-Premerstein, Denkschr. Wien Akad. 53, 2, 1908, 94, 14, wird ein Alter des Augustus und der Roma neu errichtet, aber man datiert bereits nach einem Priester der Roma; dieses Priestertum muß also älter sein. Das gleiche darf man für eine Anzahl Inschriften der frühen Kaiserzeit voraussetzen, die den Kult der Roma allein, ohne Augustus oder den regierenden Kaiser bezeugen: Smyrna, AM 38, 1913, 52, Apollonia, MAMA IV 142 (Zeit Caligulas) Eumenia Ramsay, Cities and Bishoprics of Phrygia 1, 1895, 377, 199 (augusteisch).

[2] L. Robert, Hellenica VI 50 ff. G. Forni, Memor. Accad. Lincei 5 (ser. VIII), 1953, 163 ff., dazu J. et L. Robert, Bull. épigr. 1954, no. 54.

[3] Stob. Anthol. III 7, 12 Hense. Über die Datierung Wilamowitz, Timotheos Perser 71, 1. R. Heinze, Die lyr. Versmasse d. Horaz, Sächs. Sber. 1918, 65. Bowra, JHS 47, 1957, 21 ff.

[4] Or. Gr. 438, 4. 439 und dazu Foucart, Rev. de Philol. 25, 1901, 85 ff.

begangen,[1] und in Syrakus gab es Marcellia (Cic. Verr. 2, 2, 51). Auch sonst finden wir vielfach den Kult des Prokonsuls neben dem der Roma.[2] Dahinter steht natürlich nicht mehr der Glaube an übermenschliche Kräfte der Persönlichkeit, wie einst in der Zeit Alexanders; es ist nur eine letzte Steigerung der Huldigung, die nicht zeigt, wieviel die Menschen bedeuten, denen sie gilt, sondern wie wenig noch das Prädikat der Göttlichkeit aussagt.[3] Man kann auch einen griechischen Wohltäter in den gleichen Formen ehren wie etwa Theophanes von Mytilene (Syll.³ 753. Tac. Ann. 6, 18. Head, Hist. Num.² 563). In Rom selbst hören wir von einem M. Marius Gratidianus,[4] vor dessen Statuen das Volk Libationen darbrachte (Cic. off. 3, 80. Sen. ira 3, 18, 1). Religiös bedeuten diese Dinge nichts. Selbst der Kult der Roma wird nicht in der Stadt selbst übernommen; ihr Kopf erscheint zwar als Hoheitszeichen auf Münzen,[5] aber bis auf Hadrian hat sie dort weder Tempel noch Kult.

114. Gedenktage. Von diesen Beteuerungen der Loyalität unterscheiden sich die kaiserzeitlichen durch ihre größere Zahl, aber nicht durch ein stärkeres religiöses Empfinden der Beteiligten. Wir haben den Festkalender eines Augustustempels in Kampanien, das sog. Feriale Cumanum (CIL X 8375). Er verzeichnet Dankfeste an den Geburtstagen Caesars, des Augustus und der Mitglieder der kaiserlichen Familie, für den Tag, an dem er die toga virilis anlegte, für das erste Konsulat des Augustus, für die Weihung des Altars der Fortuna redux (oben 305), die Tage, an denen er zuerst die fasces übernahm, als Imperator begrüßt wurde, den Titel Augustus erhielt, zum Pontifex Maximus gewählt wurde, aber auch die Tage der Weihung der Ara Pacis und des Tempels des Mars Ultor und schließlich den Tag, an dem sich das Heer des Lepidus ergab. Entsprechend geloben die Arvalen an jedem 3. Januar Opfer pro salute des regierenden Kaisers und lösen die des vorigen Jahres ein, sie bringen Opfer an der Ara Pacis, für die Rückkehr des Kaisers, für die Geburtstage des Kaisers und der kaiserlichen Familie. Die einigermaßen vollständig erhaltenen Akten des Jahres 58 verzeichnen Opfer für die Divi Imperatores, für die Geburtstage des Nero und der Agrippina, für das Andenken seines leiblichen Vaters Domitius, für seine Adoption, seine comitia consularia, den Tag seiner tribunicia potestas, den dies imperii, den Tag der Übernahme des Pontifikats. Dazu

[1] IG II² 1039, 57, zur Datierung Raubitschek, Studies in Roman economic and social history in honor of A. Ch. Johnson, 1951, 49 ff., der mit Wahrscheinlichkeit vermutet, daß sie lediglich eine kurzlebige Umbenennung der Theseia waren.

[2] Oest. Jh. 18, 1915, 281 ff. Ein Priester des Servilius Isauricus (Prokonsul 46/44) L. Robert, Hellenica VI 40. Cic. Quint. fr. 1, 1, 31 tuas virtutes consecratas et in deorum numero conlatas vides. Cic. Quint. fr. 1, 1, 26. Suet. Aug. 52. Eine Liste der Fälle stellt Seyrig, Rev. Archéol. 29, 1929, 95, 4 zusammen. L. J. Tondriau, Symb. Osl. 27, 1949, 128, kennt mit einer Ausnahme nur die literarisch bezeugten; auch diese bedürfen der kritischen Sichtung.

[3] Vgl. Nock, Cambr. Anc. Hist. XII 431, über den Kaiserkult: which took the forms of divine adoration, because none was higher.

[4] Vgl. über ihn F. Münzer, RE Marius 42.

[5] P. Wolters, Festschr. f. Wölfflin, 1924, 8 ff., über den Romakopf als Hoheitszeichen seit dem 3. Jh. Calza, Dedalo 7, 1927, 663 ff. J. W. Crous, Corolla f. L. Curtius, 1937, 217 ff. über die sitzende Roma auf Münzen.

treten außerordentliche Bittgebete auf Anordnung des Senats pro salute Neronis oder für seine glückliche Rückkehr (CIL VI 32353/54), natürlich auch für mißglückte Verschwörungen (ob detecta nefaria consilia, CIL VI 32346. 2044 = 32355; vgl. CIL III 427). Entsprechende Begehungen verzeichnen die auf Stein erhaltenen Kalender. Ein Fragment auf Papyrus (P. Osl. 3, 77) gibt die Vicennalien Hadrians und die Geburtstage des Verus und Marcus, daneben nur am 11. Dezember die γενέθλιος Ἑστίας, die vielleicht ein speziell den Griechen Ägyptens eigentümliches Fest darstellt, da wir sie aus Naukratis kennen (Athen. 4, 149 d). Das Feriale Duranum aus der Zeit Alexander Severus', das uns den Festkalender einer Truppe gibt, verzeichnet ganz überwiegend Feste zu Ehren der Kaiser, zunächst die Geburtstage bis zurück zu Nerva, die verschiedenen dies imperii und vor allem die Gedenktage der severischen Dynastie. Dazu kommen rein militärische Feste. Damals hatten in der offiziellen Kultübung der Truppe die Feste zu Ehren des Kaisers und der divi imperatores alles übrige zurückgedrängt.[1]

115. Vota. Gelübde für das Wohl des Kaisers in bestimmten Abständen werden zur feststehenden Institution. Augustus hatte die ihm übertragene Gewalt zunächst befristet für Zeiträume von fünf und zehn Jahren übernommen. Entsprechend werden alle fünf Jahre vota publica für die salus des Kaisers gelobt. Die alte Form der Gelübde, die der antretende Magistrat alljährlich ablegt und die sein Nachfolger einlöst, erfährt eine zeitgemäße Wandlung. Die Münzen verzeichnen die vota publica pro salute et reditu des Kaisers. Die Gewohnheit, decennalia vota darzubringen, setzt sich unter Tiberius und seinen Nachfolgern fort, soweit ihre Regierungszeit über zehn Jahre hinausgeht.[2] Schon unter Tiberius werden solche Vota auch für fiktive Anlässe dargebracht. Die nur als Plan geäußerte, aber nie verwirklichte Absicht des Kaisers, in die Provinzen zu gehen, hat sofort Gelübde für Reise und Rückkehr zur Folge (Suet. Tib. 38. Tac. Ann. 3, 47); unter Caligula genügt eine kurze Abwesenheit auf den Inseln vor der kampanischen Küste, um die gleichen Zeremonien auszulösen (Suet. Cal. 14, 2). Auch sonstige Ereignisse im Kaiserhaus werden Anlaß zu offiziellen Akten. Als Poppaea ein Mädchen geboren hat, wird auf Senatsbeschluß ein templum Fecunditatis erbaut (Tac. Ann. 15, 23). Unter Marcus tragen die Münzen die Aufschrift Fecunditas Augusta (Mattingly, BMC Rom. Emp. 4, 398. 431). Schon für die Hochzeit des Marcus waren unter Antoninus vota publica dargebracht (Mattingly a. Anm. 2 a.O. 159, 8).

Die Munizipien Italiens und die Provinzen nehmen diese Feiern auf. Der Geburtstag des Kaisers wird im ganzen Reich mit Opfern begangen, und

[1] Die Inschriften für die Kaisergedenktage in der Folgezeit sind zusammengestellt von W. F. Snyder, Public Anniversaries in the Roman Empire, Yale Classical Studies 7, 1940, 225 ff. Neben dem Geburtstag ist es vor allem der dies imperii, der gefeiert wird.

[2] Mon. Ancyr. 2, 15 Vota p[ro salute mea susc]ipi p[er cons]ules et sacerdotes qu[in]to qu[oque anno decrevit senatus. Ex iis] votis s[ae]pe fecerunt vivo m[e ludos aliquotiens sacerdotu]m quattuor amplissima conle[gia, aliquotiens consules. privati]m etiam et municipatim univer[si cives unanimiter] con[tinente]r apud omnia pulvinaria pro vale[tudine mea supplicaverunt]. Die Ergänzungen sind durch den griechischen Text gesichert. Über das Zeugnis der Münzen grundlegend H. Mattingly, The Imperial Vota, Proceed. Brit. Acad. 1950, 155. ff. Lloyd W. Daly, TPAmPhA 81, 1950, 164.

allenthalben werden dafür Altäre errichtet.[1] Das gleiche gilt für die jährlichen Gelübde am Jahresanfang und für die Feier des dies imperii.[2] Die Haltung der tonangebenden Kreise findet ihren Widerhall in zahlreichen privaten Weihungen pro salute des regierenden Kaisers. Nur selten können wir einen unmittelbaren Anlaß benennen. Für die Beseitigung Seians weiht auf Kreta ein Prokonsul num]ini ac providentiae [Ti. Ca]esar(is) Aug. et senatus einen Altar (CIL III 12036; Inscr. Cret. 4, 472), aus gleichem Anlaß errichtet in Interamna in Umbrien ein sevir Augustalis eine Inschrift Saluti perpetuae Augustae, libertatique publicae populi Romani, Providentiae Ti. Augusti Caesaris, nati ad aeternitatem Romani nominis (CIL XI 4170). Welche Götter man dabei anruft, hängt von dem persönlichen Belieben des einzelnen ab. Gegen Ende der Regierung des Nero löst ein römischer Ritter sein Gelübde pro salute Neronis imperatoris an die kapitolinische Trias, Felicitas, Roma und Divus Augustus (CIL XI 1331), also in den Formen der offiziellen Religion. Aber daneben steht eine Fülle der verschiedensten Gottheiten; sogar provinzielle Sonderkulte kommen vor. Die Remer weihen für das Heil Neros ihrem einheimischen Mars Camulus einen Tempel (CIL XIII 8701, vgl. X 6483). Es gibt seltsame Zusammenstellungen, wo wir die Gedankenverbindung nicht verstehen, wie bei Marcus, Isis, Serapis und Silvanus (CIL XIV 20). Ersichtlich kann jeder Gott genannt werden, zu dem der Weihende Beziehungen hat.[3]

116. Gleichsetzung mit Göttern. Neben diesen Kundgebungen, in denen man sich beeifert, seine Fürsorge für das Wohl des regierenden Kaisers durch Gebete an die Götter zu beteuern, stehen unmittelbare Huldigungen, die von religiösen Formen ihren Ausdruck entlehnen. Die von Augustus gewählte Scheidung eines Kultes des lebenden Kaisers mit Roma zusammen durch die Provinzialen, und eines Kultus des Divus Iulius mit Roma zusammen für die römischen Bürger war auf die Dauer zu fein, um im Bewußtsein des Volkes Wurzel zu fassen. Tiberius hat zwar noch streng an dieser Tradition festgehalten (Cass. Dio 58, 8, 4), aber schon unter Claudius finden wir private Äußerungen, die sich nicht mehr an den Unterschied

[1] Für die Organisation eines Privatkults für Augustus und Tiberius ist die Inschrift von Bracciano, CIL XI 3303 mit ihren ausführlichen Bestimmungen belehrend. Für Ägypten Snyder, Aegyptus 18, 1938, 197 ff. Für die Altäre Benjamin-Raubitschek, Hesperia 38, 1959, 65 ff., die zeigen, daß eine ganze Anzahl bisher als Statuenbasen erklärte Denkmäler als Altäre zu verstehen sind und in erster Linie der Feier des Geburtstages des Augustus gedient haben. Daß der Kaiserkult an den Geburtstag anknüpfte, entsprechend seiner Herkunft aus dem Kult des Genius, hebt Pippidi, Recherches sur le culte impérial 39 ff., mit Recht hervor. Auch der genius des Privatmannes erhält am dies natalis Opfer. Vgl. S. 314, 1.

[2] Die Vota annua Plin. ep. 10, 35. 100, der dies imperii Plin. ep. 10, 52. 102. L. Ross Taylor, The divinity of the Roman emperor, 1931, 205 ff.

[3] Außer Vesta und Iuppiter erscheinen dabei wenige altrömische Götter; der Hauptteil entfällt auf die sogenannten Abstraktionen wie Fortuna (z. B. CIL III 5156a. VI 180. 186. IX 4182. 4092), Pax (CIL II 3349. XIV 2898) und die in der Kaiserzeit populären Gottheiten wie Magna Mater, Mithras, Iuppiter Heliopolitanus, die ägyptischen Gottheiten und in Africa Saturn. Auch Hecate, die in der Kaiserzeit beliebte Mysterien auf Aegina hat, kommt vor (CIL VI 31053). Unmittelbare Anlässe wird man selbst bei Aesculapio et Saluti Augustae (CIL VI 30983. Rev. bibl. 1905, 93; ILS 9258) nicht annehmen dürfen; sie sind pro incolumitate ganz allgemein gesetzt, nicht eine Parallele zu den vota publica bei Erkrankung des Kaisers.

halten. Scribonius Largus, der sein Buch Claudius widmet, spricht darin dreimal von deus noster Caesar (praef. und 60. 163), und Seneca redet in der unter Claudius verfaßten consolatio ad Polybium (13, 2) von dessen divina manus.[1] Domitian bezeichnet sich selbst als dominus et deus.[2] Die Gewohnheit des Ostens, dem jeweiligen Herrscher das Prädikat der Göttlichkeit zuzuerkennen, griff auf Rom selbst über. Mitgewirkt mochte dabei die Redeweise haben, seit der Konsekration Caesars und des Augustus die regierende Dynastie als domus divina zu bezeichnen.[3] Dazu trat ein steigendes Bewußtsein der eigenen Stellung und die Entwicklung einer Hofetikette, die sich in den Formen der Devotion keine Schranken auferlegte. Nach Analogie der Sonderpriester, die für die konsekrierten Kaiser ernannt wurden, finden wir einen flamen Neronis (Not. Scav. 1936, 218. 327; vgl. CIL IV 1180. 1186). Ein Sklave des Kaisers errichtet Neroni Caesari Augusto et sancto Silvano eine aedicula (CIL VI 927).

Von hier war nur ein Schritt bis zur Gleichsetzung des Kaisers mit Göttern des bestehenden Pantheon. Schon Augustus ist mit Mercur, aber auch mit Apollo gleichgesetzt worden; bald wird diese Form ganz üblich, wobei die persönlichen Neigungen des jeweiligen Regenten einwirken. Sie wird auch auf die Frauen des kaiserlichen Hauses ausgedehnt, wo denn neben der altererbten Iuno auch Venus als höfisches Kompliment eine Rolle spielt.[4] Wie wenig diese Gleichsetzung für die wirkliche Religion bedeutet, zeigt sich am besten darin, daß auch Privatleute ihren verstorbenen Angehörigen Statuen errichten, in denen sie die Attribute und den Typus irgendeiner Gottheit zeigen.[5]

117. Kapitol und Roma. Es ist im Grunde Ausfluß der gleichen Mischung von Loyalität und dem Bedürfnis, die eigene Bedeutung hervorzuheben, wenn seit dem 1. Jh. überall in den Munizipien des Reichs Tempel der kapitolinischen Gottheiten erbaut werden und die Benennung Capitolium

[1] Charlesworth, Class. Rev. 29, 1925, 113 ff. L. Ross Taylor, TPAmPA 51, 1920, 116 ff., bezieht die Priester des lebenden Kaisers auf seinen Genius. Pippidi, Recherches sur le culte impérial, Paris-Bukarest 1941, 121 ff., möchte bei Scribonius an allen Stellen dominus einsetzen, was schwerlich angängig ist. Auch Sen. tranqu. an. 14, 9 kann man Caesari deo nostro nicht mit Pippidi a.a.O. 75 ff. auf Augustus beziehen; es ist mit bitterer Ironie von Caligula gesagt, und mit tumulus ist der Richtplatz gemeint.

[2] Suet. Dom. 13, 2; Hieronym. chron. zum J. 86. Mehr bei Kenneth Scott, The imperial cult under the Flavians, Stuttgart 1936.

[3] Die älteste Inschrift CIL XIII 4635 unter Tiberius nach dem Sturz Seians. Charlesworth, Harv. Theol. Rev. 39, 1936, 112, 14. Corinth VIII 2, 68. CIL VII 11. Phaedr. 5, 7, 38. Pippidi, Recherches 121 ff., will hier überall noch die domus der divi imperatores, d. h. der konsekrierten Kaiser, verstehen. Für die ältere Zeit trifft das sicher zu; wie lange der sprachlich schwebende Ausdruck eindeutig in diesem Sinn verstanden wurde, entzieht sich der Feststellung.

[4] P. Riewald, De imperatorum Romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione. Diss. philol. Halens. 20, 3, 1912. K. Scott, Herm. 63, 1928, 15 ff. RM 50, 1935, 225 ff. Brendel ebenda 231 ff. L'Orange, Apotheosis in ancient portraiture, Oslo 1947.

[5] Ein Beispiel CLE 220; CIL VIII 11405 Genitor Iunonem dedicat alteque Pompeiae locat. Levamen hoc doloribus lacrimisque pausam credidit. At nunc videndo iugiter et fletum et gemitus integrat. Die Statue trug also die Porträtzüge des gestorbenen Mädchens. Herakles wird Ehrenname für Epheben, L. Robert, Et. épigr. philol. 111 f. [Vgl. Stat. silv. 2, 7, 124 Nock].

erhalten.[1] Hier zeigt sich, daß es gar nicht um die Person des regierenden Kaisers geht, sondern um das Bekenntnis zu einer Institution. Ob man dafür an die Person des Herrschers oder an das zentrale Symbol des Staates anknüpft, ist nicht wesentlich.

Auch in Rom erhielt diese neben dem Kaiserkult stehende Form der Loyalität einen offiziellen Ausdruck, als Hadrian 121 einen Tempel der Roma und der Venus als der Stammutter der Römer errichtete (Cass. Dio 69, 4, 5). Als Kultbild wählte man unter dem Einfluß der klassizistischen Tendenzen der Zeit anscheinend eine Nachbildung der Parthenos des Phidias; wenigstens beschreibt Servius (Aen. 2, 227) die Schlange unter dem Schilde der Roma in der gleichen Haltung, die sie in Athen hatte. Sie trägt auch die Siegesgöttin auf der Hand.[2] Es war die Athena Polias, die nun zur Vertreterin der ewigen Stadt wurde. Der Stiftungstag wurde auf die Parilien am 21. April gelegt, den vermeintlichen Gründungstag Roms.[3] Er hat das alte Fest, wenn es noch begangen wurde, völlig verdrängt. Natürlich wird auch dieser Kult in den Provinzen und Munizipien übernommen, soweit er dort nicht schon seit langem bestand.[4] Der Kult gilt der Stadt Rom, nicht dem Reich als Ganzem,[5] und in ihm kleidet sich die Bewunderung für die Pracht der Hauptstadt in ein fast religiöses Gewand. Für den Kult wird ein besonderes Kollegium von duodecimviri urbis Romae geschaffen, die bis zu dem Ende des 4. Jh. bezeugt sind.[6] Natürlich hatte der Kult viel mehr symbolische als religiöse Bedeutung. Vielleicht am besten lehrt das die Tatsache, daß römische Beamte und Offiziere an den Grenzen des Reichs ihrer Sehnsucht nach der Heimat in Weihungen an die Roma aeterna Ausdruck geben. Wenn daneben Fortuna redux und der Lar vialis genannt wird (CIL III 1422, vgl. III 10470. VII 370. 392), so sieht man, wie die Götter zu einem Sinnbild für die Wünsche des Weihenden werden.[7] Der Schutz auf dem Wege und die glückliche Rückkehr führen zu der ewigen Stadt.

118. Kultformen. Auch die Apotheose gewinnt nun feste Formen und wird statt einer außerordentlichen Ehrung etwas Selbstverständliches. Schon bei Augustus hatten sich bestimmte Bräuche herausgebildet. Die Himmelfahrt des Kaisers wird durch den Eid eines Zeugen, der vorgibt, sie mit eigenen Augen gesehen zu haben, urkundlich festgestellt.[8] Darauf

[1] U. Bianchi, Mem. Accad. Lincei VIII 2, 7, 1949, 349 ff. Dort 413 ff. eine Liste der Städte, in denen ein Kapitol bezeugt ist. Vgl. für Spanien noch G. Heuten, Rev. Belge Phil. 12, 1933, 551 ff., 14, 1935, 709 ff.

[2] Zu den Münzbildern der Roma E. J. Haeberlin, Corolla Numismatica B. V. Head, 1906, 135 ff. Materialsammlung auch bei F. Richter, Myth. Lex. 4, 145 ff.

[3] CIL I² p. 316. CIL VI 33856. Athen. 8, 361 f. Der Natalis Romae im Feriale Duranum, aber auch in Ägypten BGU II 362, 12, 8.

[4] Für den Kult der Roma in den Provinzen oben 312. Dazu aus dieser Zeit noch die sacerdotes urbis Romae aeternae, CIL III 3368. 5443 V 4484. 6991. VIII 2394. 2395. 2399. 6948. XII 1120 u.s. Weihung an Roma unter den Severern CIL VIII 1427.

[5] Der Tempel heißt ausdrücklich urbis fanum Aurel. Vict. Caes. 40, 26, vgl. Amm. Marc. 16, 10, 14. Hist. Aug. Hadr. 19, 12. Chron. Min. I 146. 148 Mommsen. Cass. Dio 71, 31, 1. Athen. 8, 361 f.

[6] CIL VI 510 und Mommsen dazu. VI 1700. VIII 11338.

[7] Die Beziehung der Inschriften ist hervorgehoben bei Wissowa, RuK² 341.

[8] Ein vir praetorius, der die Himmelfahrt des Augustus beeidigt, Suet. Aug. 100, 4.

erfolgt ein Senatsbeschluß, der die Apotheose, die Aufnahme unter die Divi Imperatores, verfügt. Besondere Sodales, die sich nach dem Namen des Kaisers bezeichnen, werden mit dem Kult betraut. In der ersten Dynastie heißen sie Augustales.[1] Sie treten auch bei ludi votivi für die Gesundheit der noch lebenden Livia zusammen mit den vier großen Priesterschaften auf (Tac. Ann. 3, 64). Daneben scheint man von Staats wegen der gens Iulia in Bovillae ein sacrarium geweiht zu haben. Dort errichtet man eine Statue des Augustus und hält gelegentlich Spiele ab (Tac. Ann. 2, 41. 15, 23. CIL VI 33950). Von den Nachfolgern des Augustus ist nur Claudius unter die Divi aufgenommen; Nero hat in seinen letzten Jahren mit Rücksichtslosigkeit den Tempel des Claudius niederreißen lassen, um Platz für seine eigenen Bauten zu bekommen. Unmittelbar nach dem Regierungsantritt des Vespasian hat der Senat sogar versucht, das Epitheton Divus bei Claudius zu unterdrücken.[2] Mit der neuen Dynastie der Flavier treten Sodales Flaviales auf. Es scheint, daß man diesen Kult zunächst rechtlich als einen vom Staat gepflegten Familienkult aufgefaßt hat, so daß die Sodales Augustales zwar noch den Kult des Claudius übernehmen konnten, wie sie denn gelegentlich Augustales Claudiales heißen, aber nicht mehr den der Flavier. Dort entsprechen dem Doppelnamen Flaviales Titiales. Dazu paßt, daß Domitian ein Templum gentis Flaviae auf dem Quirinal errichtet,[3] eine genaue Parallele zu dem sacrarium gentis Iuliae in Bovillae. Entsprechend sind die lebenden männlichen Angehörigen des Geschlechts regelmäßig überzählige Mitglieder der Körperschaft. Der Altar von Narbo (CIL XII 4333) gilt Augustus, coniugi liberis gentique eius. Für Hadrian werden dann wieder besondere Sodales Hadrianales geschaffen, für Antoninus Pius Antoniniani, die mit wechselnden

Cass. Dio 56, 46, 2. Später Sen. Apocol. 1, 2. Cass. Dio 59, 11, 4. Der Senatsbeschluß Mommsen, St.R. II³ 755. Pippidi, Stud. Mat. 21, 1947/48, 77, faßt die Schilderung der Selbstverbrennung des Peregrinus Proteus bei Lukian als beabsichtigte Parodie der Kaiserapotheose auf.

[1] Die Sodales Augustales sind eine vornehme Körperschaft, denen Tiberius, Drusus, Claudius und Germanicus extra ordinem angehörten. Tac. Ann. 1, 54. Hist. 2, 95. Suet. Claud. 6, 2. Angehörige des Kaiserhauses als flamines Augustales, CIL VI 909. 913. 921. Ein Mitgliederverzeichnis CIL VI 1984, dazu Dessau Eph. epigr. 3, 74. 206. Epigraphica 4, 1942, 17. Andere Bruchstücke CIL XIV 2392–2399. Sodales Augustales werden häufig erwähnt, z. B. CIL VI 37084. Seit der Konsekration des Claudius heißen sie auch gelegentlich Sodales Augustales Claudiales (CIL V 6977. VI 322. 1509 XI 3367 usw.). Nach dem Tode Vespasians treten ihnen die Sodales Flaviales zur Seite (Suet. Dom. 4, 4. CIL III suppl. 6813. VI 1333. XIII 5089. XIV 2501 u. s.). Auch sie werden nach dem Tode des Titus zu Sodales Flaviales Titiales (CIL VI 1523. 2189. VIII 597. 7062. XIII 7253, Titialis allein VI 31746). Für Nerva und Traian fehlen die Zeugnisse; dagegen sind sie für Hadrian sehr zahlreich (CIL III 1071. 6154 V 1969. 2112. 7783. VI 1332. 1408. 1415. 1429. 1502. 1518. 1577. X 408. 1123. 3724. XI 1432. 3365. XIV 2607. 2942. 3609). Für Antoninus Pius werden besondere Sodales Antoniniani geschaffen, Hist. Aug. Ant. Pius 13, 4, M. Aur. 7, 11; für Verus Marc. Aur. 15, 4, sodales Antoniniani Veriani CIL VI 1497. XI 1432. XIV 3609, für Marcus M. Aurel. 18, 8, CIL VIII 7030 X 408, Sodales Aureliani Antoniniani CIL V 3223, VI 2324. VIII 1222. Ein Sodalis Marcianus Aurelianus Commodianus Helvianus Severianus CIL VI 1365. Die Einführung der Sodales für Pertinax Hist. Aug. Sept. Sev. 7, 8. Pert. 15, 4. Endlich Alexandriani für Alexander Severus Hist. Aug. Alex. Sev. 63, 4.

[2] Vgl. Charlesworth, JRS 27, 1937, 57 ff., der auch S. 59 hervorhebt, daß die Historiker die Titulatur divus beliebig weglassen.

[3] Suet. Dom. 1, 1. 5. Hist. Aug. XXX Tyr. 33, 6. Claud. Goth. 3, 6. Vgl. Platner-Ashby 247.

Zusätzen fortgeführt werden, da sich der Name Antoninus bis in die severische Dynastie forterbt. Damit sind die erhaltenen Zeugnisse zu Ende; es scheint nicht, daß man nach den Wirren des 3. Jh. wieder auf die Institution zurückgegriffen hat. Nur für die gens Flavia Konstantins kennen wir noch einen Tempel (unten S. 366, 4). Der Betonung des gentilizischen Charakters entspricht es, daß die Kaiserinnen, die ja nicht Angehörige der gens sind, in der Regel zusammen mit ihren Gatten in dem gleichen Tempel verehrt werden.[1] Erst Marcus scheint der Faustina, die lange vor ihm starb, bei seinen Lebzeiten einen Tempel errichtet zu haben, in dem er dann nach seiner Konsekration auch selber Verehrung genoß (CIL VI 1005). Nur Caligula und Nero sind von dieser Politik abgewichen.[2] Es wird in diesen Formen des Kaiserkults das Bestreben sichtbar, den Gedankengängen Rechnung zu tragen, die Augustus veranlaßt hatten, den Genius zum Träger der Verehrung des Herrschers zu machen und ihn damit an den Familienkult anzuknüpfen.

Dem entspricht ein Sonderpriestertum für den konsekrierten Divus. Schon für Caesar war ein besonderer Flaminat eingerichtet worden (oben S. 302); selbstverständlich wurde Augustus die gleiche Ehre zuteil. Wir finden Flamines Augustales unter den Angehörigen der kaiserlichen Familie (CIL VI 887. 909. 921. 923. X 513. 1415. XII 147). Erst seit dem Erlöschen der Dynastie begegnen Männer senatorischen Ranges in dieser Würde (CIL V 3223. XI 3098).[3] Die Reihe setzt sich dann mit Claudius fort und geht bis Septimius Severus. Da die Würde auch beim Erlöschen der Dynastie weiter besetzt wurde, muß die Zahl am Ende des 2. Jh. beträchtlich gewesen sein. Über eine Organisation zu einem Kollegium wissen wir nichts. Auch für die konsekrierten weiblichen Mitglieder des Kaiserhauses gab es seit dem 2. Jh. eine Flaminica (Hist. Aug. Ant. Pius 6, 7), für Neros Tochter eine sacerdos (Tac. Ann. 15, 23). Dem Beispiel der Hauptstadt folgen die Städte in der Provinz, in denen wir, von Flamines des Divus Iulius angefangen, für alle Kaiser, die zur Apotheose gelangten, Sonderpriester finden.[4] In Pompeji gibt es sogar einen flamen Neronis Caesaris Aug. f. perpetuus (CIL IV 3882. 3884), der dem Thronfolger galt; Pompeji nimmt überhaupt gegenüber Nero eine

[1] CIL VI 4222 ein aeditu(u)s templi divi Aug(usti) [e]t divae Augustae quod est in Palatium, vgl. 2035, 13. Cass. Dio 60, 5, 2. Plotina und Traian CIL VI 966. 31215. Vgl. noch CIL XII 1026 u. Hirschfeld dazu; V 5722.

[2] Ein σηκός für Drusilla Cass. Dio 59, 11, 3, für Poppaea 63, 26, 3, für die Tochter Neros Tac. Ann. 15, 23. Vgl. CIL XI 6955. Die Konsekration Drusillas z. B. CIL XII 1026. XIV 3576. IG IV² 600. Ein templum Matidiae wird nur durch die Inschrift einer Bleiröhre, CIL XV 7248, bezeugt, dazu eine Münze Hadrians Divae Matidiae socrui und eine ara Matidiae CIL VI 31893 b 10. Eine sacerdos Divae Matidiae in Ariminum CIL XI 415, in Comum V 5647. Außerhalb Roms ist man überhaupt weniger zurückhaltend, vgl. für Plotina CIL V 4459 (Brixia), 7617 (Pollentia), XI 407 (Ariminum).

[3] Ein Flamen Claudialis CIL IX 1123. X 6566. Nerva Plin. Paneg. 11, Traian CIL VI 1383. Hadrian Hist. Aug. Hadr. 27, 3, Antoninus Pius Hist. Aug. Anton. Pius 13, 4 M. Aurel. 7, 11, M. Aurel. Hist. Aug. M. Aurel. 15, 4. Commodus CIL VI 1577. Hist. Aug. Comm. 17, 11, Pertinax Hist. Aug. Pert. 15, 4. Sever. 7. 8, ein Consular als Pontifex et flamen Divi Severi CIL V 7783.

[4] Die Belege sind zahllos. Die Titulatur kann wechseln, wir kennen daneben auch pontifex und sacerdos, ohne daß sich einstweilen ein Unterschied nachweisen ließe. Im Osten wetteifern die Städte um die Ehre, einen oder mehrere Kaisertempel in ihren Mauern zu haben, und führen den Titel Νεωκόρος, Δὶς Νεωκόρος.

Sonderstellung ein, die auf unmittelbare Beziehungen weist.[1] In der Titulatur greift man so hoch wie möglich. Nach Analogie von ἱεροφάντης wird der Kaiserpriester als σεβαστοφάντης bezeichnet, was ausdrücken soll, daß dieser Kult so heilig und wichtig ist wie der heiligste, den man kennt, die Mysterien von Eleusis[2]. Persönliche Anhänglichkeit konnte gelegentlich noch weiter gehen. Im J. 140 errichteten Nachkommen von Freigelassenen der Domitia in Gabii einen Tempel in honorem memoriae domus Domitiae Augustae, Cn. Domitii Corbulonis filiae. Da Domitia nicht konsekriert war, wird der Tempel nur ihrem Andenken errichtet, aber die Bezeichnung als aedes lehrt, wie nahe ein solcher Akt an die göttliche Verehrung rückt und wie gering der Unterschied ist.

119. Theorien. Die Folgerungen, die man in den verschiedenen Schichten der Bevölkerung aus diesem offiziellen Sprachgebrauch zog, waren nach dem Stande der Bildung sehr verschieden. Bei einem religiösen Akt, dessen Anlaß man nicht ganz versteht, sagt man auf alle Fälle: Augusto, patri patriae, feliciter.[3] Fast mechanisch vollzieht man die Verknüpfung einer religiösen Begehung mit einer Huldigung für die Person des Kaisers, um nicht völlig unbeteiligt zu bleiben. Das andere Extrem zeigt der massive Glaube an die von der Person des Kaisers ausstrahlende Wundermacht. Selbst Vespasian hat in Alexandria einen Blinden und einen Lahmen geheilt, bezeichnenderweise nicht ohne erhebliche Skepsis des Kaisers selbst (Suet. Vesp. 7, 2). In abgeschwächter Form war die Vorstellung schon in den Tagen Sullas verbreitet (oben 279, 4). Man wird sich einer gewissen Variationsbreite bewußt bleiben müssen; eine Inschrift wie Omnibus diis et Caesaribus zieht deutlich den Strich zwischen Göttern und Kaisern (CIL V 5736), eine andere Sanctitati Iovis et Augusti sacrum (CIL XII 2981) verwischt sie. Wenn man überhaupt darüber nachdachte, boten sich die verschiedensten Möglichkeiten.

[1] Ein flamen Neronis aus seiner Regierungszeit CIL IV 1185. Not. Scav. 1936, 318. 327. In Pompeji hat man auch nach dem von Nero nach seinem Namen umbenannten April mit Neroneis (CIL IV 1745), nonis, Kalendis Neronis (Not. Scav. 1929, 439. 442, vgl. Suet. Ner. 55) datiert. Der Versuch ist von Domitian für den Oktober wiederholt worden (Suet. Dom. 13, 2. CIL III p. 2328, 66. XI 5745. Mommsen, Ges. Schrift. VI 119), ebenso von Commodus (CIL XIV 2113. vit. Commod. 11).

[2] Der Gedanke, den Titel darauf zu beziehen, daß in den Mysterienkulten Kaiserbilder „gezeigt" wurden (Festugière, Rev. ét. gr. 1951, 478, 2), ist nicht haltbar. Die Kaiserbilder, die überall in den Straßen zu sehen waren, können nicht Gegenstand einer Offenbarung werden, und in den Gedankenkreis der Mysterien paßt eine solche Zeremonie nicht. Nirgends wird der σεβαστοφάντης mit irgendwelchen Mysterien in Verbindung gebracht, ebensowenig der Kaiserkult. Höchstens könnte man annehmen, daß dem Manne die Aufsicht über die tägliche Öffnung und Schließung des Kaisertempels oblag, durch die tatsächlich die Bilder für die Besucher sichtbar gemacht werden. Aber wir hören davon nichts, und der Bedeutung des Kompositums läuft es zuwider.

[3] Petron. 60 rati ergo sacrum esse ferculum tam religioso apparatu perfusum consurreximus altius et Augusto patri patriae feliciter diximus. Der Komparativ altius zeigt, wie man gewohnheitsmäßig und andeutend eine konventionelle Geste vollzieht. Daß man aufstand, war üblich: Aristid. 36, 32 p. 101 Keil τοὔνομα (des Kaisers) ἀκούσας . . . ἀναστὰς ὑμνεῖ καὶ σέβει καὶ συνεύχεται διπλῆν εὐχήν, τὴν μὲν ὑπὲρ αὐτοῦ τοῖς θεοῖς, τὴν δὲ αὐτῷ ἐκείνῳ ὑπὲρ τῶν ἑαυτοῦ. Wieweit der zweite Teil, das Gebet an den Kaiser, lediglich Rhetorik ist, bleibe dahingestellt; von einem Gebet an den Kaiser in persönlichen Angelegenheiten hören wir sonst nichts.

Man konnte die Göttlichkeit des Kaisers so verstehen, daß man ihn als ein Gefäß ansah, durch das hindurch göttliche Mächte zum Segen des Reiches wirkten,[1] wobei natürlich etwas von dem Glanz der Gottheit auf das Werkzeug überging, dessen sie sich bediente. Man konnte auch im Anschluß an die verbreitete Vorstellung von persönlichen Schutzgeistern von dem göttlichen Geleiter des Kaisers sprechen.[2] Bei Domitian nimmt dieser Schutzgeist die konkrete Gestalt der Minerva an, und man erzählte sich sogar, daß er in die Angst seiner letzten Tage geträumt hatte, sie habe ihm erklärt, nun müsse sie ihn verlassen.[3] Eine haltlose Natur wie Nero hing eine Weile dem Kult der Dea Syria an (Suet. Ner. 56). Im 3. Jh. ist die Pflege eines besonderen Kults durch den Herrscher häufig. Bei Commodus finden wir eine Verbindung mit Herkules, die zwischen Schutzgottheit und Identifikation schwankt.[4] Nicht nur Elagabal, der aus der Heimat seinen Spezialgott mitbrachte, sondern auch der Sonnenkult Aurelians sind dafür weitere Belege. Schließlich geben die Beinamen Iovius und Herculius für Diocletian und Maximianus dieser Auffassung einen offiziellen Ausdruck.

120. Qualitätsbegriffe. Neben diesen unmittelbar auf die Person des lebenden oder toten Kaisers bezogenen Äußerungen der Loyalität tritt der Preis der Eigenschaften ihres Regiments. Augustus war auch hierin vorangegangen (oben 300 f.). Einer Zeit, die an Stelle des eigenen Namens gern die Umschreibung durch eine Qualität setzte, lag eine solche Ausdrucksweise nahe. Wenn Valerius Maximus von sich selber als parvitas mea spricht, war in demselben Satz caelestis providentia von Tiberius das gegebene Komplement (Val. Max. praef.). Pax und Securitas verkünden auf Münzen die Segnungen der Regierung.[5] Der Iustitia hatte schon Augustus einen Altar errichtet (oben

[1] Ael. Arist. 26, 32 p. 101 Keil (S. 320 Anm. 3), wo sich zeigt, daß man für den Kaiser zu den Göttern betet, die also auch über ihm walten. Dio Chrys. 3, 52 ἡγεῖται (der Kaiser) τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις συμφέρειν τὴν αὑτοῦ πρόνοιαν, ὡς αὑτῷ τὴν ἐκείνων (der Götter) ἀρχήν. H. Mattingly, Harv. Theol. Rev. 30, 1937, 103 ff. A. D. Nock, Harv. Theol. Rev. 45, 1952, 237 ff. Ders., Cambr. Anc. Hist. 10, 489.

[2] Nock, JRS 37, 1947, 102 ff. Der älteste Beleg ist eine Münze Herculi Comiti unter Commodus (Mattingly, BMC Rom. Emp. 4, 1940, 816 no. 616. Vgl. Herculi Aug. consorti d. n. Aureliani, CIL XI 6308), die übrigen gehören dem dritten Jahrhundert an. Damals gibt es auch einen Sol invictus comes Aug. n., CIL X 5331. Domitians Beispiel zeigt, daß die Vorstellung älter ist. Nock erinnert an mythologische Beispiele wie Herakles und Athene, ferner an Cic. nat. deor. 2, 164 f. Hor. ep. 2, 2, 187, wo der Genius als comes des natale astrum erscheint. Schließlich setzt man eine Inschrift Victoriae divinae Virtutis comiti Augg. (CIL VIII Suppl. 18240), wo der Sieg der ständige Begleiter der kaiserlichen Tapferkeit ist. Unsicher ist, ob Tutela Augusta (CIL II 3349. 4056. VI 30984. XIII 583. 584) den Schutz des Kaisers meint oder allgemeines Beiwort ist.

[3] Suet. Dom. 15, 3. Cass. Dio 67, 16, 1. Vgl. K. Scott., Rev. arch. n. s. 6, 1935, 69. Noch Constantius hat Ähnliches geglaubt, Amm. Marc. 21, 14, 2.

[4] Rostovtzeff, JRS 13, 1923, 91 ff., für die Münzen Mattingly ebenda.

[5] Belege bei Mattingly-Sydenham, The Roman Imperial Coinage 1923 ff., dazu Mattingly, Harv. Theol. Rev. 30, 1937, 103 ff. Clementia und Moderatio erscheinen schon unter Tiberius auf Münzen (a.a. O. I 107. 108), ebenfalls Iustitia, Salus Augusta und Pietas (106), die Felicitas Publica oder Augustorum seit Galba (205), Libertas seit Caligula (117 vgl. Claudius 130), Spes Augusta seit Claudius (129), die Münzen für die Alimentarstiftungen Traians zeigen eine allegorische Figur mit Füllhorn, Mattingly-Sydenham, Rom. imp. Coins 2, n. 459. 604 u. s. 75 n. Chr. wird ein Templum Pacis erbaut, Cass. Dio 65, 15, 1. Ioseph. b. Iud. 7, 158. Suet. Vesp. 9, 1; vgl. Platner-Ashby, Top. Dict. 386. Er verbrannte unter Commodus, Hdn. 1, 14, 2.

S. 300), und eine Clementia Caesaris hatte bereits unter Caesar im J. 44 einen Tempel erhalten, in dem Clementia und Caesar Hand in Hand dargestellt waren.[1] Concordia wird aus der Schirmherrin der bürgerlichen Eintracht zu einer Huldigung für das gute Einvernehmen zwischen den Angehörigen der kaiserlichen Familie.[2] Das geht so weit, daß an einem Altar, der der harmonischen Ehe des Antoninus Pius und der älteren Faustina gilt, bestimmt wird uti in ea ara virgines quae in colonia Ostiensi nubent item mariti earum supplicent.[3] Die Huldigung gilt dem vorbildlichen Familienleben der allerhöchsten Herrschaften. Die Providentia wandelt sich aus dem stoischen Begriff der göttlichen Vorsehung, die dem Reich diesen Regenten gegeben hat, zu einem Ausdruck der Fürsorge des Herrschers für seine Untertanen und der Sicherung der Thronfolge.[4] An dem Tag, an dem der spätere Kaiser die Toga virilis angelegt hat, opfert man der Spes (CIL X 8375, 5), ebenso als sich die Hoffnung auf ein Kind der Poppaea erfüllt hat (CIL VI 2043 II 10), und Weihungen an Spes Augusta finden sich öfter; auch Spes und Salus Augusta haben einen gemeinsamen Kult (CIL XIV 2804). Aus den Weihungen pro salute des Kaisers entwickelt sich ein Salus Augusta (CIL V 428). Noch Augustus hatte statt dessen Salus p. R. zusammen mit Pax und Concordia geweiht (oben S. 300). Auch Fortuna wird zur Fortuna Augusta, und Felicitas erhält auf Senatsbeschluß ein Bild in dem angeblichen

[1] App. b. c. 2, 106. Plut, Caes. 57. Cass. Dio 44, 6, 2. Dargestellt auf Münzen mit der Inschrift Clementiae Caesaris Sydenham, Coin. Rom. Rep. 1076. Eine Ara Clementiae unter Tiberius Tac. Ann. 4, 74, Opfer unter Caligula für sie Cass. Dio 59, 16, 10. Die Arvalen opfern 66 der clementia Neronis, CIL VI 2044, I 18. Vgl. Charlesworth a. Anm. 4 a.O. Auf Münzen ist Clementia häufig. Ob die Εὐεργεσία, die unter Marcus einen Tempel auf dem Kapitol erhält (Cass. Dio 71, 34, 3), eine Clementia oder eine andere Abstraktion war, etwa Indulgentia (vgl. CIL VIII 8813 und die Münzen BMC Rom. Emp. 4, 320. 321 (Pius). 324. 325 (Marcus), vermögen wir nicht zu sagen. Aequitas erscheint BMC Emp. 4, 28. 29, Annona 4, 29. 154 u. s.

[2] Ein Altar der Concordia Augusta, von Tiberius 10 n. Chr. errichtet, galt wohl dem Einvernehmen zwischen Kaiser und Thronfolger, obwohl ihn Ovid (Fast. 1, 637 ff.) auf die Siege in Germanien bezieht. Vgl. noch Cass. Dio 55, 8, 2. 56, 25, 1. Eine Weihung der Livia in der von ihr errichteten Porticus auf dem Esquilin bezog sich auf die Concordia ihrer Ehe (Ov. Fast. 6, 637). Auf solche Beziehungen weist CIL X 810 Concordiae Augustae Pietati (Pompeji). Später sind Weihungen Concordiae Augustorum geläufig (CIL VIII 8300, Marcus und Verus, 4197. 17829 (Severische Dynastie) u. s. Auf den Münzen erscheint sie seit Nero (Mattingly-Sydenham, The Roman Imp. Coinage 1, 148). Natürlich kann die Beziehung gelegentlich auch nicht dynastisch sein, wie Concordia Praetorianorum unter Vitellius (Mattingly-Sydenham a.a.O. 1, 229) zeigt (vgl. Consensus exercituum ebd.).

[3] CIL XIV 5326. Cass. Dio 71, 31 berichtet das gleiche für die jüngere Faustina; ob Verwechslung vorliegt oder das einmal vorhandene Klischee auf den nächsten Regenten übertragen wurde, wird sich nicht entscheiden lassen.

[4] Ein Sacerdos Providentiae Augustae et Salutis Publicae Corinth VIII 2, 110 (1. Jh.). M. P. Charlesworth, Harv. Theol. Rev. 29, 1936, zeigt sehr schön, wie sich die Providentia des Kaisers zunächst in der Wahl des Nachfolgers bewährt und wie der Begriff dadurch mit Aeternitas verknüpft wird, weil die Dauer der ruhigen Regierung von der Regelung der Sukzession abhängt. Deshalb erscheint Providentia im ersten Jahrhundert vorzugsweise bei der Adoption oder bei Verschwörungen, die den Bestand der Dynastie bedrohen. In dem Wort liegen zunächst der Begriff der πρόνοια und die Fürsorge des Kaisers ungeschieden beisammen. Im Lauf des zweiten Jahrhunderts mit seinen humanitären Idealen wird das Wort dann immer mehr zu einem Epitheton des Kaisers selbst, um schließlich zu einer Hoftitulatur zu werden, die auch gepriesen werden kann, wenn der Kaiser eine Straße wiederherstellen läßt. Zu pietas und victoria vgl. Charlesworth, JRS 33, 1943, 1 ff.

Geburtsort des Tiberius (Suet. Tib. 5, vgl. CIL I² p. 308); Felicitas Tiberi steht auf dem Schilde einer Tiberiusstatue (CIL XIII 6798). Der Begriff der Aeternitas imperii, die wie die Roma aeterna auf Münzen erscheint, wird mit einer Hyperbel auf den einzelnen Kaiser bezogen. Schon Nero hatte pro aeternitate imperii ludi maximi gelobt (Suet. Ner. 11, 2), und bald wird es im Osten üblich, Weihungen für die αἰωνία διαμονή des jeweils regierenden Kaisers zu machen, wobei der Begriff der Ewigkeit eine Einengung erleidet.[1] Daneben gelten die Huldigungen wirklichen oder offiziell behaupteten militärischen Erfolgen. Die Ludi für den Sieg des Kaisers werden den bereits vorhandenen zugefügt und nehmen einen solchen Raum ein, daß unter Claudius (Cass. Dio 60, 17, 1), Nerva (Cass. Dio 68, 2, 3) und Marcus (Hist. Aug. v. Marc. 10, 10) eine Revision stattfinden mußte, um Tage für den profanen Geschäftsverkehr freizumachen. Das hat nicht gehindert, daß im 4. Jh. schließlich der Kalender des Philocalus wieder 176 Spieltage verzeichnet, also fast das halbe Jahr, wozu noch die sonstigen Feste treten. Der seit alters üblichen Zufügung des besiegten Volkes zu dem Eigennamen, die schon im zweiten vorchristlichen Jahrhundert aufkam, entspricht nun eine spezialisierte Victoria, die den Sieg über einen bestimmten äußeren Feind verkörpert.[2] Siegesfeiern zu Ehren Sullas und Cäsars hatte schon die republikanische Zeit gekannt, aber sie galten der Victoria Sullana oder Caesaris; die Nennung des Gegners unterblieb aus naheliegenden Gründen. Der Typ setzt sich in der Kaiserzeit fort; wir kennen Ludi Victoriae Caesaris Augusti (CIL XI 5820) und Ludi Victoriae Claudi (CIL VI 37834, 26). Auf Münzen geht er bis in christliche Zeit (Fink a. Anm. 2 a.O. 85, 20). Zunächst ist sie die sieghafte Kraft, die sich in dem Feldherrn und Kaiser manifestiert und die, wie jede überlegene Kraft, als göttlich empfunden wird.[3] Victoria gehörte ja von Anfang an zu dem victor (oben 235, 1). Wenn sie sich von der Person lösten und einem einzelnen militärischen Erfolge galten, wurden sie zu Nationalfesten, die natürlich die Loyalität der Untertanen im Reich ebenfalls feierte.[4] Zuerst bei Claudius begegnen wir einem sacerdos Victoriae Britannicae (Corinth VIII 2, 86–90). Daß es einen besonderen sacerdos für sie in

[1] Der älteste Beleg aus Karpasia auf Kypros, JHS 77, 1957, 313 πολιτικὸς ἀρχιερεὺς διὰ βίου τῆς ἀθανασίας τῶν Σεβαστῶν stammt noch aus der iulisch-claudischen Dynastie. Dort ist auch eine noch unpublizierte Inschrift aus Paphos erwähnt, die einen ἀρχιερεὺς διὰ βίου τῆς σωτηρίας τῶν Σεβαστῶν nennt. Die Aeternitas Imperii oder Roms ist schon der augusteischen Zeit geläufig. Kaiserepitheton ist es seit Domitian (Charlesworth a. S. 322, 4 a.O.). Auf Münzen pflegt Aeternitas in Beziehung zur Konsekration zu stehen, vgl. Mattingly, CBM Rom. Emp. II p. LXXVI (Vespasian), IV 43 (Faustina). Cumont, Rev. hist. rel. 1, 1896, 435 ff. Instinsky, Herm. 77, 1942, 313 ff.

[2] Eindringende Spezialuntersuchung R. O. Fink, Yale Classical Studies 8, 1942, 81 ff. mit Liste der bekannten Beispiele; die Darlegungen des Textes folgen im wesentlichen seinen Ausführungen. Alföldi, RM 49, 1934, 97.

[3] J. Gagé, La théologie de la victoire impériale, Rev. historique 171, 1933, 1 ff.

[4] Besonders deutlich erhellt das aus der Formulierung des Feriale Duranum col. 1, 14 ob v[i]ctori[as Arabicam et Adiabenicam et Parthica]m maxim[a]m Divi Seve[ri . . . Victoriae Part]hic[a]e b(ovem) [feminam)]. Hier ist auch in der Form deutlich, daß es sich um die Feier von Siegen handelt und daß die Victoria Parthica nur ihr Exponent ist. Bei der Bevölkerung war der Kult besonders in Afrika beliebt (Fink a. Anm. 2 a.O. 100 f.), was Fink auf Veteranensiedlungen zurückführen möchte. Aber unser Material ist nicht reich genug, um sichere statistische Schlüsse darauf zu bauen.

Korinth gab, lehrt, daß man die Feier in regelmäßigen Abständen wiederholte. Seit Traian wird dann die Bezeichnung nach dem besiegten Volk ganz üblich. Bei ihm finden wir eine Victoria Dacica und Parthica. Solche Siegesfeiern waren auch sonst nicht unerhört; Fink hat darauf hingewiesen, daß die Leute in Oxyrrhynchos noch um 200 das Jahresfest des Sieges im Judenaufstand begingen (P. Ox. 705 II 31 ff.). Ihr Charakter als Gedenkfeste erhellt auch daraus, daß diese Victoria niemals bei Beginn eines Krieges angerufen wird. In den Inschriften (aber nicht in der Münzprägung) können sie kumuliert werden und erscheinen nun als Victoria Armeniaca, Parthica, Medica Augustorum (CIL VIII 965), Victoria Augustorum trium Arabica, Adiabenica, Parthica maxima (CIL VIII 26243). Wie lange diese Feiern die Regierungszeit des einzelnen Kaisers überdauerten, ist nicht genau festzustellen. Immerhin wird man annehmen dürfen, daß die Siege des Augustus bis zum Ende der Dynastie gefeiert wurden; das Feriale Duranum zeigt im 3. Jh. keine Spur mehr von ihnen; doch wird dort die Victoria Parthica des Septimius Severus in der Zeit Severus Alexanders gefeiert, die von Hadrian gestifteten Ludi für den Parthersieg Traians wurden nach dem Zeugnis Dios noch lange begangen (Cass. Dio 69, 2, 3), bis sie in Vergessenheit gerieten. Wie gering der religiöse Gehalt dieser Feiern und Weihungen gegenüber dem nationalen gewesen ist, zeigt sich am besten darin, daß die Form im vierten Jahrhundert ohne Bedenken von den christlichen Kaisern übernommen wird. Die Namen werden bei diesen Bekundungen der Loyalität gleichgültig. An Stelle der Victoria kann auch einmal eine Venus Victrix Aug(usta) treten (CIL II 23) und sogar eine Venus victrix Partica Aug. (CIL III 2770), wobei es denn von den kriegerischen Epitheta seltsam absticht, daß die Steine für das Andenken der Töchter der Dedikanten gesetzt sind. Nur in der Wahl der Göttin wird noch eine Beziehung zu dem Anlaß gefühlt, im übrigen benutzt man die Gelegenheit gleichzeitig zu einer Huldigung an die Regierung.

121. Augustus als Götterepitheton. Eine Folge dieser Ausdrucksweise ist, daß die Bezeichnung Augustus nun zu allen Personifikationen hinzugefügt werden kann.[1] Im 2. Jh. tritt für die Kaiserin die Pudicitia Augusta hinzu (CIL VIII 993). Darüber hinaus wird Augustus zu einem Attribut, das wir bei allen nur erdenklichen Göttern finden.[2] Nicht nur Fortuna wird zur Fortuna Augusta,[3] auch Fortuna redux wird schon früh zur Fortuna redux

[1] Ob man Pax Augusti oder Pax Augusta sagt, ist dabei gleichgültig. Das zeigen Münzumschriften wie Libertas Augusta (Caligula, Matthingly-Sydenham, Rom. Imper. Coinage 1, 117) verglichen mit Libertas Augusti (Vitellius a.a.O. 228), die nicht gut etwas Verschiedenes meinen können. Damit ist der Versuch von Strack, Untersuch. zur Reichsprägung des 2. Jh. I 49, die Pax Augusti auf die friedliche Gesinnung des Kaisers gegenüber dem Senat zu beziehen, widerlegt, ganz abgesehen davon, daß pax so nicht gebraucht wird.

[2] Gemeint ist die Beziehung zu dem Kaiser, nicht eine allgemeine Bedeutung „verehrungswürdig". Das wird durch die Inschrift Libero Patri Commodiano (CIL XIV 30; Thylander, Inscriptions du Port d'Ostie B 301) gesichert. Entsprechend muß man CIL VI 631 initiales collegi Silvani Aureliani auffassen (ebenfalls unter Commodus); CIL VI 649 [S]ilvano [Au]riliano.

[3] CIL II 13. III 1008. VI 43. 180. 181. VII 648. VIII 2593. 17831. 18214. X 820. 824–827. XIV 3561 u. ö.

domus August. (CIL VI 198, vgl. VIII 4874) und damit über den augenblicklichen Anlaß hinweg auf jede Heimkehr der kaiserlichen Familie bezogen. Das gleiche geschieht nicht nur mit den römischen Göttern, wie Apollo, Ceres, Diana, Hercules, Ianus, Mars, Mercur, Minerva und Volcan,[1] sondern auch mit Göttern des Orients, wie Isis, dem afrikanischen Saturn[2] und solchen aus den Provinzen des Westens, wie Belenus, Epona, den Matronae, Noreia und Vintius.[3] Selbst die Heilkräfte einer Quelle empfangen eine Huldigung Nymphis et Viribus Augustis (CIL XI 1162). Der verblassende Begriff Augustus wird dazu benutzt, um jede Betätigung der Frömmigkeit auch in Beziehung zu dem Kaiserhause zu setzen. Es ist nicht leicht zu beurteilen, wieviel an klaren Vorstellungen hinter dieser Ausdrucksweise steht. Bei einer stadtrömischen Weihung Herculi domus Augusti (CIL VI 30901) überwiegt wohl die Absicht, den Kaiser zu ehren, in den Inschriften, in denen Iuppiter, gelegentlich auch Mars als conservator des regierenden Kaisers erscheint,[4] ist der Gedanke an einen göttlichen Schutzpatron des regierenden Herrschers deutlich; aber die meisten dieser Inschriften sind wohl so zu erklären, daß man den persönlichen Anlaß einer Weihung dazu benutzt, seine Loyalität gegenüber der Regierung zu betonen. Während im 1. Jh. die Beziehung noch erkennbar ist, wird man sich später vielfach selbst nicht darüber klar gewesen sein, ob man durch den Zusatz die Würde des angerufenen Gottes hervorheben oder dem Kaiser eine Huldigung darbringen wollte.

122. Zeremoniell. Die äußeren Formen der Loyalitätsreligion steigern sich mit der Zeit, ohne daß ihnen eine größere Intensität des Empfindens entspräche. Schon Domitian verlangt die Anrede dominus et deus (Suet. Dom. 13, 2). Mit dem Beginn des 3. Jh. wird die Gleichsetzung des regierenden

[1] Apollo CIL II 1610. 6181. III 5629. VI 35. VIII 853. 14791, schon seit dem ersten Jahrhundert (II 1610. VI 35), Ceres CIL III S. 8102. VIII 12322. 19223. IX 3196 (aus dem Jahr 18 n. Chr.). Diana CIL III 1937. V 8216. VI 130. VIII 2343. 8436. 11796. XIII 1670. XIV 2156, Hercules CIL III 4402. 10107. S. 7751. VI 44. 298. VIII 14807. 20145 (alles 3. Jh.), Ianus CIL III 3158. VIII 4576. 11797 (?), nur Afrika und die Donauprovinzen, wo Ianus auch sonst begegnet, Liber CIL II 2105, Mars CIL V 5081. VIII 2345. 2635. XII 1566, Mercur VI 34. VIII 2486. 4579. 12001. IX 3307, Minerva CIL III 10435. 10997, VI 528, Neptun CIL II 1944. III 14433. VI 536. VIII 12462, Vesta II 1166, Volcanus CIL III 4447. 10875. 11699. VI 801. Eine vollständige Liste Thes. L. L. II 1393, 46 ff. Das Vorwiegen der Donauprovinzen und Afrikas ist deutlich. Für Iuno und Iuppiter fehlen Belege aus Rom überhaupt; auch aus dem übrigen Italien ist CIL IX 1098 der einzige für Iuno, für Iuppiter CIL V 4014. 6955, und selbst in den Provinzen sind beide nicht allzu häufig. Erst Septimius Severus und Iulia Domna haben sich mit Iuppiter O. M. und Iuno identifizieren lassen: Reynolds-Perkins, Rom. Inscr. of Tripolitania 291. Mél. d'arch. et d'hist de l'école fr. de Rome 60, 1948, 72 ff. Aber selbst Ops wird zu Ops Augusta umbenannt (ILS 8637 a. b.). Vgl. William McAllen Green, Class. Journ. 23, 1927/28, 86 ff.

[2] Isis z. B. II 2416. III 4234. VIII 2631. XI 1916. XII 4069, Saturn CIL VIII 15075. 15095. 15098. 15110. 17669. 24034. 24041. 24046 u. s.

[3] Belenus CIL V 738. 742. 748. 749, Epona CIL III 4784, die Matres CIL XIII 1759, Noreia CIL III 4806. 5123. Vintius CIL XII 2558.

[4] Iovi O. M. conservatori d. n. in Timgad CIL VIII 2347, dort auch [Her]culi Aug. conservatori d. n. imp. 2346, beides mit Beziehung auf Iovius und Herculius für Diocletian und Maximinian, und genio virtutum, Marti Conservatori 2345. Iovi Opt. Max. conservatori sanctissimorum principum (Severus), CIL VIII 1628. Diocletian selbst setzt Iovi Conservatori eine Inschrift (CIL X 5576).

Kaisers mit wirklichen Göttern üblicher als vorher. Auf Inschriften werden Septimius Severus und Iulia Domna sogar mit Iuppiter O. M. und Iuno Regina gleichgesetzt (oben 325,1). Als Dea Caelestis wird Iulia Domna öfter bezeichnet (CIL XIII 6671 u.s.). Dieser Betonung der äußeren Formen der Verehrung entspricht eine Entwicklung des Zeremoniells. Es darf nicht übersehen werden, daß allem Kaiserkult zum Trotz sich im 1./2. Jh. n. Chr. der persönliche Verkehr mit dem Kaiser durchaus in den Formen vollzieht, die man auch gegenüber jedem anderen vornehmen Römer anwenden würde. Die Anrede ist ein schlichtes tu, die Kleidung des Kaisers unterscheidet sich, von besonderen Gelegenheiten abgesehen, nicht von der der übrigen Römer. Seit dem 3. Jh. ändert sich das. Nunmehr entwickelt sich ein Hofzeremoniell, das den Kaiser in Anrede und Tracht distanziert.[1] Unbeschadet der persönlichen Haltung des einzelnen Herrschers zu dem Kaiserkult mußte die Folge sein, daß sich der Abstand zwischen dem Herrscher und den Untertanen vergrößerte. Die Rückwirkungen der Ausdrucksweise, in der man nun von dem Kaiser und zu ihm sprach, auf das Verhalten der Menschen waren unausbleiblich.

Es kam hinzu, daß seit dem 3. Jh. die Reichseinheit keine Selbstverständlichkeit mehr war. Damit wurden die äußeren Formen, in denen man bisher seine Loyalität gegenüber der Regierung bekundet hatte, wichtiger. Die Weigerung, sich an ihnen zu beteiligen, war nun eine Demonstration oder konnte wenigstens so erscheinen. Dadurch erklärt sich die steigende Schärfe, mit der gerade die energischsten Regenten gegen das Christentum vorgingen. Sie geht Hand in Hand mit der Betonung des Götterkults in seiner Gesamtheit (unten S. 366). Beides ist Ausdruck für den Gedanken der Einheit und Geschlossenheit des Imperium Romanum; je weniger sie noch der politischen Realität entsprach, desto eifriger mußte man über ihren Symbolen wachen.

Für die seit dem 2. Jh. ansteigende religiöse Welle haben alle Formen des Kaiserkults nichts bedeutet. Je unbestrittener das Kaisertum als politische Institution dastand, desto mehr werden auch alle damit zusammenhängenden Bekundungen zu gewohnheitsmäßigen Akten, die das Innenleben des einzelnen nicht mehr berühren. Sie sind ein Bekenntnis zu der Kaiserherrschaft, aber weder Ausdruck eines persönlichen Verhältnisses zu dem augenblicklichen Träger der Gewalt, noch entsprechen sie einem individuellen Bedürfnis. Mit ihren eigenen Wünschen und Sorgen wenden sich die Menschen an andere Götter als den Kaiser. Es war nicht zu vermeiden, daß die Formen der Huldigung sich steigerten, je mehr sie sich abbrauchten, aber es wäre verfehlt, daraus auf eine größere Intensität zu schließen. Der Kaiserkult blieb, was er von jeher gewesen war, die Anerkennung des römischen Weltreichs in seiner gegenwärtigen Form, eine konventionelle Geste, durch die man seine Zugehörigkeit zum Staat unterstrich. Ihre religiöse Bedeutungslosigkeit zeigt sich am deutlichsten darin, daß sie kaum geändert von dem byzantinischen Hofzeremoniell übernommen werden konnte.

[1] Über die Tracht der römischen Kaiser grundlegend Alföldi, RM 50, 1935, 107 ff.

XIII. DIE UNPERSÖNLICHEN GÖTTER UND DER WUNSCH NACH PERSÖNLICHEM SCHUTZ

123. Aberglaube und Unglaube. Die offizielle Religionsübung, ob sie den längst unlebendig gewordenen Göttern der alten Zeit oder den Kaisern galt, war zu einer gesellschaftlichen Angelegenheit geworden. Der Wunsch des Dedikanten, seinen Namen zu verewigen, seine Loyalität zu beweisen, hat mindestens ebensoviel Anteil an den Weihungen, die wir besitzen, wie die Rücksicht auf die also Geehrten. Für die breiten Massen ersetzt ein Aberglaube, der an Gespenster,[1] Vorzeichen aller Art und Zauberei glaubt, die Stelle der Religion.[2] Zauberpapyri und Fluchtafeln zeugen davon ebenso wie die Schilderung dieser Schicht, die Petron gegeben hat. Mit einer Fülle von Vorsichtsmaßregeln und konventionellen Gesten sucht man sich vor den Gefahren zu schützen, die ein unbedachtes Wort oder eine unvorsichtige Bewegung heraufbeschwören könnte. Wie Trimalchio dafür sorgt, daß seine Gäste seinen Speisesaal mit dem rechten Fuß zuerst betreten (30,5), wie er beim Erzählen einer Spukgeschichte mit salvum sit quod tangam das böse Omen abzuwehren sucht (63, 6), sind dafür ebenso bekannte Beispiele wie die Aufregung darüber, daß jemand bei einer Meerfahrt sich die Haare geschnitten hat (105). Diese Haltung ist keineswegs auf die Kreise des Trimalchio beschränkt. Ein gebildeter Mann wie Sueton wünscht Verlegung seines Prozesses, weil er schlecht geträumt hat (Plin. ep. 1, 18, 1), und der jüngere Plinius erörtert ausführlich die Möglichkeit von zukunftsverkündenden Geistererscheinungen und erzählt dazu mit vollem Ernst Gespenstergeschichten (ep. 7, 27).[3] Nero gibt eine Reise auf, weil er beim Aufstehen im

[1] Die Geschichten von Werwölfen (die W. Kroll, Wien. Stud. 55, 1937, 168, wohl mit Unrecht in die Frühzeit zurückdatieren möchte), Hexen und Nachtmahren (Nocturnae 64), die man sich am Tische Trimalchios erzählt, sind gewiß Parodie, aber sie setzen die Verbreitung entsprechenden Glaubens voraus, ebenso was Apuleius im ersten Buch der Metamorphosen von thessalischen Hexen erzählt. Dazu gehört der Incubo, dem man die unsichtbar machende Kappe entreißt, damit er einem Schätze verrät (Petr. 38); ob der Occupo 58 nicht lediglich danach erfunden ist, muß fraglich bleiben. Wenn die Juristen unter den Verstößen gegen die guten Sitten notieren si larvali habitu processeris (Paul. sent. 3, 4 b, 2), so muß eine solche Verkleidung ihre Wirkung gehabt haben. Dig. 48, 19, 30 Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrentur, divus Marcus huius modi homines in insulam relegari rescripsit. Auch die Erzählung von dem Pestdaemon in Ephesos, den Apollonios von Tyana entdeckt (Philostr. v. Apoll. 4, 10), zeugt für den Gespensterglauben. Vgl. P. Wendland, Antike Geister- und Gespenstergeschichten, Festschrift d. schles. Gesellschaft f. Volkskunde, Breslau 1911. Ders., De fabellis antiquis, Universitätsprogramm, Göttingen 1911.

[2] Vgl. im allgemeinen J. Geffcken, Religiöse Strömungen im ersten Jahrhundert n. Chr., Gütersloh 1922. Für den Zauber Massonneau, La magie dans l'antiquité romaine, Paris 1934. Die Fluchtafeln bei Audollent, Defixionum tabellae quotquot innotuerunt praeter Atticas in Attica repertas. Paris 1904.

[3] Curtius Rufus erscheint die Personifikation der Africa und weissagt ihm sein künftiges Prokonsulat in Afrika (über ihn vgl. RE Curtius 30). Plinius erzählt dazu

Vestatempel mit einem Zipfel seines Gewandes hängen bleibt (Suet. Ner. 19, 1); er trägt auch ein Bild als Maskotte bei sich und opfert ihm regelmäßig, weil es ihn vor Verschwörungen schützt (Suet. Ner. 56). Gerade diese Form wird in der Folgezeit ganz üblich: die Andeutungen, die Apuleius über ein verhülltes Götterbild macht, das er immer mit sich führt, zeigen das (Apul. apol. 65). Plinius spottet über die Leute, die ihre Götter als Amulette an den Fingern tragen (n. h. 2, 21),[1] und weiß eine Fülle abergläubischer Gesten, vom Daumenhalten angefangen, aufzuzählen.[2] Daß man seine Wünsche auf die Götterbilder schreibt, um der Erhörung sicher zu sein, gehört ebendahin (Apul. apol. 54). Seneca berichtet, wie man durch allerlei Dienstbarkeit als nomenclator, unctor oder als vestiplica für Iuno und Minerva sich die Gunst der Götter zu erwerben sucht, aber auch seine Klageschriften bei dem Gott deponiert. Das mag im einzelnen übertreibende Parodie sein, aber es zeigt, wessen man sich zu versehen hat.[3]

Die innere Unsicherheit, die in jedem Aberglauben liegt, findet ihren Ausdruck auch in dem Bedürfnis, sich der Zukunft durch allerlei magische Praktiken zu versichern. Das Gewerbe der Wahrsager blüht in dieser Zeit. Plinius schildert, wie manche Leute keine Handlung vornehmen, ohne den Ausgang vorher zu erkunden, und sich den unmöglichsten Geboten, die ihnen im Traum geworden sind, unterwerfen (n. h. 2, 21). Die zahlreichen Weihungen ex visu, ex somnio geben dazu die Erläuterung.[4] Traumdeuter finden ein williges Publikum; sie bevölkern schon in der Zeit des Horaz die öffentlichen Plätze (Hor. sat. 1, 6, 114, Juv. 6, 588). Die Astrologen üben trotz wiederholter Verbote der Regierung[5] einen großen Einfluß aus (Plin. n. h. 2, 23).

zwei weitere Geschichten und schließt: digna res est quam diu multumque consideres (7, 27, 15). Bezeichnend ist der vorsichtige Skeptizismus, der sich nach keiner Seite festlegen will, aber doch eher dazu neigt, die Erscheinungen für Wirklichkeit zu halten. Für den Bericht über den Tod des großen Pan hat sich selbst Tiberius interessiert (Plut. def. or. 419 e), wenn auch anscheinend nur nach der mythologischen Seite.

[1] Gemeint sind in erster Linie die Tierkreiszeichen und Wochengötter. S. Eriksson, Wochentagsgötter, Mond und Tierkreis, Diss. Göteborg, Stockholm 1956.

[2] Plin. n. h. 28, 23 ff. Die Ergänzung ist ein völliger Unglaube. Aliis nullus est deorum respectus, aliis pudendus (Plin. n. h. 2, 20). Die Gebete, die man den Göttern vorzutragen wagt, sind ein Lieblingsthema der Popularphilosophie. Pers. 2. Petron. 88. H. Schmidt, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus RGVV 4,1. 1907.

[3] Sen. de superstit. bei Aug. c. d. 6, 10: Alius nomina deo subicit, alius horas Iovi nuntiat (auf dem Kapitol), alius lector est, alius unctor qui vano motu bracchiorum imitatur . . . Sunt quae Iunoni ac Minervae capillos disponant, sunt quae speculum teneant, sunt qui libellos offerant et illos causam suam doceant . . . Sedent quaedam in Capitolio quae se a Iove amari putant; zu dem letzten ist die oben berichtete Geschichte von Anubis zu vergleichen. Die Stelle auf das Epulum Iovis zu beziehen (Wissowa, RuK² 423, 3) ist nicht möglich; weder der unctor noch der nomenclator passen dazu.

[4] Vgl. die Liste Nock, JHS 45, 1925, 95 ff.

[5] Nach dem Edikt Agrippas (oben S. 296) sind Ausweisungen erfolgt unter Tiberius (Tac. Ann. 2, 32. Ulpian, Coll. Leg. 15, 2, 1. Suet. Tib. 36), angeblich auch unter Nero; Cat. cod. astrol. 8, 4 p. 100 Περὶ Νέρωνος. ἐπὶ τῷ τέλει τῆς βασιλείας αὐτοῦ ὀργισθεὶς τοῖς γόησι καὶ ἀστρολόγοις ἐποίησε πρόγραμμα καὶ ἀνατέθεικεν αὐτὸ ἐμφαῖνον ἐντός τινος ῥητῆς ἡμέρας ἐξέρχεσθαι αὐτοὺς ἐκ πάσης τῆς Ἰταλίας, worauf sie sich durch einen öffentlichen Anschlag über seinen Todestag rächen. Boudreaux z. d. St. hat bemerkt, daß dieselbe Geschichte auch von Vitellius überliefert wird (Cass. Dio 64, 1, 4) was ihre Gewähr fraglich erscheinen läßt. Weitere Ausweisungen unter Vespasian (Cass. Dio 65, 9, 2), Domitian (Cass. Dio 67, 13, 2. Hieron. Chron. zu d. J. 88 und 95) und Marcus, Coll. Leg. 15, 2,

Selbst ein so nüchterner Mann wie Vespasian hat sie gelegentlich befragt (Tac. hist. 2, 78). Daneben greift man begierig nach jeder neuen und noch unverbrauchten Form. Unter den Flaviern werden zur Abwechslung einmal germanische Seherinnen modern. Eine Chattin, deren Weissagungen er vertraute, finden wir bei Vitellius (Suet. Vit. 14, 5), eine Senonin Waluburg war in Ägypten im Gefolge eines römischen Großen,[1] eine andere namens Ganna bei Domitian (Cass. Dio 67, 12, 5, 3). Undeutbar sind die Reste eines Gedichtes, das Veleda erwähnt.[2] Im 2. Jh. steigt die Flut der ekstatischen Mantik so hoch, daß die Iuristen ausführlich erörtern, ob die Beteiligung eines Sklaven daran unter die verschwiegenen Mängel gehört, die den Käufer zum Rücktritt von dem Kauf berechtigen (Vivianus, Dig. 21, 1, 1, 9. 10). Seit dem Ausgang des 1. Jh. erleben die alten Orakel, die in hellenistischer Zeit keine besondere Bedeutung gehabt hatten, eine neue Blüte.[3] Namentlich die kleinasiatischen Orakel von Klaros und Didyma erfreuen sich auch in der römischen Gesellschaft eines erneuten Ansehens. Hadrian zeigt eine besondere Vorliebe für Zukunftsdeutungen, und man wußte sich von seinen Beziehungen zu Zauberern mancherlei zu erzählen.[4] Wie in der Zeit des Marcus in Abonuteichos ein neues Orakel mit einem Propheten ersteht und sich der Protektion der römischen Großen erfreut, ist für die Zeitstimmung im Gegensatz zum 1. Jh. bezeichnend.[5]

Wie sehr neben all dem der Kult der alten Götter zurücktrat, zeigt sich vielleicht am deutlichsten bei dem Bau von Tempeln. Nach der lebhaften Bautätigkeit unter Augustus hat in den folgenden Jahrhunderten nur Domitian seiner persönlichen Schutzgottheit Minerva zwei neue Tempel errichtet, einen, der irgendwie in Verbindung mit dem Castortempel stand,[6] und

6. Auch Kaiser, die selber Astrologen befragten oder sich zu diesem Glauben bekannten, wie Tiberius und Vespasian, sind darunter; nicht der Irrglaube, sondern seine politische Gefährlichkeit ist der Grund für die Maßnahmen. Die Befragung kann jederzeit verhängnisvoll werden, wenn die Person des Kaisers ins Spiel kommt (Tac. Ann. 12, 22. 52, Suet. Dom. 10, 3). F. H. Cramer, Class. et Mediaev. 12, 1951, 9 ff. Columella schreibt gegen die Astrologie (Colum. 11, 1, 31).

[1] W. Schubart, Amtl. Ber. der königl. Kunstsammlungen in Berlin 38, 1917, 328 ff. Edw. Schroeder, ARelW 19, 1916–19, 196 ff.

[2] SEG 14, 611, die Literatur über die Ergänzungsversuche bei Amandry, La mantique apollinienne, Paris 1950, 186, 5. Das Original ist nicht erhalten, nur ein Abklatsch und Nachzeichnungen, abgebildet bei Mingazzini, Bull. Comm. 74, 1954, 71 ff. und M. Guarducci, Atti Pontif. Accad. 25/26, 1951, 75 ff. Die verschiedenen Deutungsversuche heben sich gegenseitig auf. J. et L. Robert, Bull. ép. 1956, 363.

[3] Vgl. RE 18, 861 ff.

[4] Praesagiorum sciscitationi nimium deditus nennt ihn Ammian 25, 4, 17. Vgl. Cass. Dio 69, 11, 2. Seine Beziehungen zu dem ägyptischen Dichter Pachrates werden Anlaß zu einer Legende, die sein Interesse für Zauber illustrieren soll. P. Mag. 4, 2445 ff. Über die auf den archaisierenden Neigungen des Kaisers beruhende Neubelebung der Religion vgl. E. Maass, Orpheus 35 f., dazu Or. Sibyll. 8, 58.

[5] O. Weinreich, Neue Jahrb. 47, 1921, 129 ff. F. Cumont, Rev. hist. rel. 86, 1922, 1 ff. A. D. Nock, Class. Quart. 22, 1928, 160. M. Caster, Etudes sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien, Paris 1938. Ein anderer Schwindelprophet unter Marcus Hist. Aug. v. Marc. 13, 6, wenn auf die Geschichte Verlaß ist.

[6] Chron. Min. I 146 Mommsen wird ihm ein templum Castorum et Minervae zugeschrieben, das auch im Curiosum urbis Romae VIII erscheint. Die Lage ist unsicher, ebenso, ob die seit 90 auf den Militärdiplomen erscheinende Angabe post templum Divi Augusti ad Minervam (CIL XVI 36 ff.) einen Tempel oder nur eine Statue meint. Vgl. Platner-Ashby, Topogr. Dict. 342.

einen der Minerva Chalcidica,[1] der vielleicht nur eine Wiederherstellung des von Pompeius errichteten war (Plin. n. h. 7, 97). Dazu tritt der Tempel der Fortuna omnium unter Traian und der für Roma und Venus unter Hadrian; im letzten Fall ist der Zweck auch wesentlich repräsentativ. Alle anderen gelten dem Kaiserkult, Abstraktionen wie Pax, Fortuna, Εὐεργεσία, oder den fremden orientalischen Göttern. Das gilt selbst von einem unter Marcus 173 als Dank für das Regenwunder erbauten Mercurtempel, bei dem der ägyptische Hermes Trismegistos gemeint ist.[2] Für einen Zeitraum von zwei Jahrhunderten ist das wenig genug.

Für die Erkenntnis der Tendenzen einer Zeit sind nicht konventionell weitergeführte Traditionen, sondern die Ansätze zu etwas Neuem von entscheidender Wichtigkeit. Gewiß fährt man fort, den alten Göttern Weihungen darzubringen. Ihre Tempel standen ja überall, und vielfach wird es durch örtliche Traditionen eines Heiligtums bestimmt worden sein, wenn ein Einwohner dieses Orts sich an ihn wandte. Man stellt sie wieder her, wenn sie verfallen, und einzelne Kaiser, wie Vespasian,[3] zeigen dafür ein besonderes Interesse. Es ist ein Teil der Bautätigkeit, die sich das Aussehen der Städte angelegen sein läßt. Aber die Haltung gegenüber den Inhabern bleibt im Bereich konventioneller Gesten. Soweit sie nicht Benennungen für fremde, neu eindringende Gottheiten sind, üben sie keine Macht über die Gemüter. Es ist bezeichnend, wie sich die Menschen, die Petron schildert, zu ihnen verhalten. Von alten Bräuchen lebt im Hause Trimalchios nur noch der Larenkult in Verbindung mit dem Genius des Hausherrn weiter. Nach der hergebrachten Sitte (oben 90,2) werden sie nach dem Mahl hereingetragen, und man sagt dazu ganz allgemein dei propitii, ohne Beziehung gerade auf die Laren; aber sie heißen Cerdo, Lucrio und Felicio nach dem persönlichen Geschmack des Parvenus. Der Genius wird als eine Figur mit Porträtzügen herumgereicht und geküßt (60). Damit endet eigentlich, was wir von den Göttern als Gegenständen der religiösen Verehrung erfahren. Mercur, Minerva und die Parzen treten in dem allegorischen Gemälde auf, das die Gäste am Eingang bewundern können, wie dergleichen auch in der Renaissance oder im Barock möglich wäre, ohne für den Glauben der Zeit etwas auszusagen. In den Reden der Menschen leben die Götter nur in Sprichwörtern[4] und als Metony-

[1] Chron. Min. a.a.O. Hieron. Chron. z. J. 90 n. Chr. Platner-Ashby a.a.O. 344.

[2] Cass. Dio 71, 8, 4. W. Weber, Sber. Heidelb. Akad. 1910, Abh. 7. Guey, Rev. phil. 74, 1948, 16. Die Münzen des Marcus, die man auf diesen Tempel bezieht (BMC Rom. Emp. 4, 1441–48 und Taf. 83, 7) zeigen deutlich ägyptische Säulen.

[3] Restitutor aedium sacrarum heißt er CIL VI 934. Ein von ihm wiederhergestellter Tempel der Göttermutter CIL X 1406, der Victoria CIL XIV 3485, des Apollon in Delphi CIL III 14203, 24. Er hat auch den Ianusbogen nach dem Vorgang des Augustus wieder geschlossen (Tacit. b. Oros. 7, 3, 7. 7, 19, 4). Vgl. ferner den frommen Ton des Erlasses für die Ärzte Riccobono, Fontes Iuris 1, 73, mit einer sakralen Strafe an den kapitolinischen Iuppiter. Aber auch Antoninus Pius erhält eine Inschrift ob insignem erga caerimonias publicas curam ac religionem (CIL VI 1001).

[4] Aequum Mars amat 34, omnis Minervae homo 43, hoc solum vetare nec Iovis potest 47, apes mel a Iove afferunt 56. Das ist alles geprägte Münze, die ohne viel Besinnen weitergegeben wird. Die poetischen Partien mit ihrer hergebrachten Mythologie scheiden hier aus. Auch die Parodie 140 Mercurius enim qui animas ducere et reducere solet, reddidit mihi, quod manus irata praeciderat spielt nur mit der Figur des Psychopompos.

mien für bestimmte Bereiche des menschlichen Lebens weiter, Mercurius ist der Gewinn (67), dum Mercurius vigilat (77) heißt nur: solange meine Geschäfte gut gehen, Neptun ist das Meer (76), Orcus der Tod in Wendungen wie fortis tamquam Orcus (62, vgl. 34. 45. 46), Venus die Liebe. Iuppiter kommt zwar noch in formelhaften Ausdrücken vor, wie tibi Iovis iratus sit, Iovem clames (58), aber abgesehen von der weinerlich altväterischen Geschichte von dem Bittgang um Regen (44) mit dem Vorwurf nemo Iovem pili facit spielt auch er keine Rolle. Die skurrile Schilderung vom Zorn des Priapus gehört zu der Ökonomie des Romans und hat sonst keine Bedeutung; die Priapeen lehren, wie er als Vogelscheuche und zur Abwehr von Dieben in den Gärten stand, aber für den wirklichen Glauben bedeutet er nirgends etwas. Eher ist schon Fortuna im Leben dieser Leute eine Macht; supra nos Fortuna negotia curat (55), improvisiert Trimalchio, Fortunae filius heißt der Glückliche in fester Redewendung (43. Hor. sat. 2, 6, 49), und auch der Held des Romans redet gelegentlich ebenso (101. 125). Der Eingriff des Irrationalen, Unberechenbaren in das eigene Leben ist Schicksal oder Glück, aber nicht mehr die Wirkung persönlich gedachter Götter.

124. Unpersönliche Götter. Dieses Ergebnis bestätigen die sonstigen Zeugnisse weithin. Für die Gebildeten hat in dieser Zeit ein unpersönlicher monotheistischer Gottesbegriff Geltung gewonnen. Für ihn ist Name und Kult gleichgültig.[1] So verschiedene Männer wie Seneca und der ältere Plinius stimmen darin überein, daß Gebet und Opfer sinnlos sind, weil sie Gott nichts geben können und jeder Versuch, seine Entscheidung zu beeinflussen, eitel ist. Auch für Plinius ist Fortuna nach der allgemeinen Ansicht die bestimmende Macht im Leben (n. h. 2, 22). Das einzige, was der Mensch nach Seneca leisten kann, ist die rechte Gotteserkenntnis: deum qui novit, colit (Sen. ep. 95, 47). Die philosophischen Anschauungen gehen weit hinunter, eine Grabschrift bekennt spiritum movere cuncta, spiritum esse quod deum (CLE 3, 2152, 3. Jh.). Eine Inschrift aus Afrika preist Iuno nach der stoischen Theologie als den unteren Luftraum (CIL VIII 16810), entsprechend der Etymologie Ἥρα = ἀήρ.[2]

Die Menge ist gewiß von solchem abstrakten Glauben weit entfernt, aber auch ihre Götter werden unpersönlich und gestaltlos. Der Glaube an spezielle Schutzgeister einer Stätte und sogar einer Handlung ist weit verbreitet. Der Schutzgeist kann als Tutela schlechthin bezeichnet werden[3] und dann eine

[1] Besonders belehrend ist Mesomedes. In seinem Hymnus an Φύσις wählt er den abstrakten philosophischen Namen und bezeichnet diese Religion als pythagoreisch; daneben wird Apollon mit der Sonne und mit Αἰών gleichgesetzt. Aber er kann fast das gleiche von Isis aussagen, wenn er ein Gedicht zu ihren Ehren schreibt. Wilamowitz, Griech. Verskunst 596 ff.

[2] Von einem ganz anderen Ausgangspunkt war Venus zum Prinzip des zeugenden Lebens gesteigert worden. Schon das Prooemium des Lucrez preist sie als solche. Das wird in einer Inschrift aufgenommen, CLE 255 = CIL X 3692. Auch darin zeigt sich die Neigung, die konkreten Göttergestalten des alten Polytheismus zu vergeistigen und ihre Bedeutung so weit zu steigern, daß sie schon fast zu Allgöttern werden. Man ermißt den Abstand, wenn man die rein metonymische Verwendung von Venus für amor vergleicht.

[3] Wie allgemein der Begriff ist, zeigt eine Inschrift aus der Gegend von Brixia Iovis Tutelae (CIL V 4243); dort ist sie nicht mehr als der Schutz, den Iuppiter dem Weihenden angedeihen läßt, und man mag zweifeln, ob die Schreibung mit einer Maiuskel noch berechtigt ist. Gerade in dem Schwanken zwischen der

Verbindung mit Fortuna eingehen, wenn es heißt deae Fortunae Tutelae, CIL VI 177. 178, vgl. 216) oder Fortunae adiutrici et Tutelae (CIL VI 179). Tutela kann auch allein stehen (CIL VI 774–777. 30829, 31054.), sie kann mit einem bestimmten Hause verbunden werden als Tutela dom[us] Rupil[ianae] (CIL V 3304) oder mit einem bestimmten Ort als Tutela Aug. Ussubio (CIL XIII 919). Viel häufiger erscheint der Genius in dieser Funktion. Neben den alten Genius des Mannes, dessen Kult sich erhielt, war zuerst der Genius populi Romani (oben S. 240) und dann der Genius des Kaisers getreten. Beide bedeuteten schon eine Erweiterung des ursprünglichen Begriffs. Jetzt wird der Genius zum Genius loci schlechthin, zu dem unpersönlichen Schutzgeist, der über diesem Ort waltet (CIL VI 246. 247. VII 235. 247. 265. XIV 11. 2087 u. s.) oder man bestimmt den Wirkungsbereich genauer: Man weiht Genio domi suae (CIL VIII 2597. 21605), Genio macelli (CIL II 2413) venalicii (VI 397), theatri (X 3821), huius loci montis (IV 1176, vgl. VI 334), horreorum (VI 235–238. 36778), plateae novi vici (XIII 7335), pla(teae) p(ost) p(ortam ?) pret(oriam) (XIII 7261). Selbstverständlich hat auch jede Gemeinde ihre Schutzgeister; es gibt einen Genius municipii (CIL III 11485. V 7235. VIII 20710. X 7223), coloniae (CIL V 4212. VIII 7960. 14333. X 1563. XIV 8373), civitatis (XIII 566. 6482), emporii (CIL III 12417). Natürlich kann der Genius auch auf die Einwohner bezogen werden; dann spricht man von einem Genius populi (CIL III 12246. VIII 2600. 6948), plebis (CIL III 1775. VI 249). Es gibt auch den Schutzgeist einer ganzen Provinz, Genius provinciae Pannoniae (CIL III 10396, cf. 4168), Daciarum (CIL III 993), terrae Britannicae (CIL VII 1113).[1] Jede kleine Gemeinschaft hat ihren Genius, die fabri (CIL III 1016), die familia monetalis (CIL VI 239), die pavimentarii (CIL VI 243), die saccarii und salarii (CIL XIV 4285. Thylander, Inscr. du Port d'Ostie B 321), scolae aller Art (CIL III 7626. VIII 2603), die utriclarii (XII 1815). Besonders Truppenteile pflegen den Kult eines Genius; Centurien, Cohorten, turmae und Legionen haben ebenso ihren eigenen Schutzgeist wie die Standlager und die equites singulares.[2] Schließlich tritt das Wort auch zu den Abstracta, die an sich schon eine unbestimmte Macht bedeuten, und man weiht Genio Pacis (CIL VIII 17832); selbst der Fahneneid erhält seinen besonderen Schutzgeist: in Syrien errichten die Veteranen genio sacramenti einen Altar (Syria 4, 1923, 108), aber es gibt auch sacramenti cultores (Rev. arch. 41/42, 1953, 168), wie man der disciplina militaris in Lambaesis einen Altar errichtet (CIL VIII 17585. 17058. CRAI 1956, 294, vgl. CIL VIII 9832). Der Unterschied gegen alt-

Bedeutung der Funktion eines Gottes und der Selbständigkeit einer besonderen Tutela zeigt sich die Unbestimmtheit der Vorstellung.

[1] Nur diese Form reicht in die Zeit der Republik zurück, wo es nicht nur einen Genius P. R. gibt, sondern auch seit dem 1. Jh. v. Chr. eine Anzahl von Zeugnissen für den Genius einer Gemeinde (oben S. 240,4). Mattingly, Harv. Theol. Rev. 30, 1937, 113, weist darauf hin, daß seit Gallienus der Genius p. R., Genius Augusti, Genius Imperatoris häufiger auf den Münzen erscheint. Die allgemeine Verbreitung des Geniusglaubens wirkt hier auf die Loyalitätsreligion zurück.

[2] Genius centuriae, CIL VI 207–221. 30718. 30881. VIII 2531. XIII 6680; cohortis VI 216. 233. VII 1031; Genius turmae CIL VI 224. 225. 31165; Genius Legionis CIL II 5083. III 995. 1646 S. 6577. 7591. 15208; Genius castrorum CIL VI 230. 231. 36777. VIII 2529. XIV 7; Genius equitum singularium CIL VI 226. 227. 31138. 31140.

römische Religion wird deutlich in einer Inschrift Genio Fontis (CIL VIII 4291). In alter Zeit hatte man Fons selbst verehrt, die Kraft, die der Quelle immanent ist. Das entsprach dem Glauben an unsichtbare, in den konkreten Dingen der umgebenden Welt vorhandene Mächte, die von ihnen nicht zu trennen waren und auf denen ihr Leben beruhte. Jetzt erscheint diese Macht als eine von ihr gesonderte, selbständige Gottheit. Die Erscheinungswelt wird entgöttlicht zugunsten von außerhalb von ihr vorhandenen, unsichtbaren Geistern, die über ihr wachen. Sie sind gestaltlos, und es verschlägt wenig, wenn sie gelegentlich in der Kunst mit Attributen ausgerüstet und individualisiert erscheinen. Sie sind in allem Wesentlichen gleichartig und tragen deshalb den gleichen Namen. In ihrer Verehrung drückt sich aus, daß das Nebeneinander von göttlichen Kräften und Dingen dieser Welt sich in ein Übereinander verwandelt hat. Die Vorgänge des Daseins werden von transzendenten Mächten gelenkt, die sich der näheren Bestimmung entziehen. Der Name wird gleichgültig. Neben dem Genius horreorum kann Fortuna horreorum genannt werden (CIL VI 188),[1] neben dem Genius praetorii die Fortuna praetoria (CIL XIV 3540), neben dem Genius cohortis die Fortuna cohortis (CIL VII 617). Man kann auch eine Fortuna aeterna domus Furianae für die Familie der Furii anrufen (CIL III S. 8169),[2] und eine Fortuna Folianensis (CIL IX 2123) trägt ihr Beiwort sicher von der kleinen Gemeinde in Süditalien. Alle drei genannten Schutzgeister sind verbunden in einer Weihung aus Rom Genio et Fortunae Tutelaeque (CIL VI 30718).[3] Es entspricht dieser Auffassung der Fortuna als Schutzgeist jedes einzelnen, wenn Traian der Fortuna omnium einen Tempel errichtet und dabei bestimmt, daß jeder darin allein opfern sollte, seiner persönlichen Fortuna, an der die anderen keinen Teil haben (Lyd. mens. 4, 7 p. 70, 14 W.). Auch andere Götter können als tutela aufgefaßt werden: I. O. M. et Silvano ceterisque diis quorum in tutela aedificium est (CIL VI 30940); unter einer Statue des Silvanus steht huic loco tutelam posuit (CIL VI 598). So wird Silvanus als custos (CIL VI 640) oder als conservator (CIL IX 3076) bezeichnet; er erscheint als domesticus (CIL III 1149. 3491), casanicus (CIL IX 2100), und dazu stellen sich die Fälle, in denen er einem bestimmten Hause oder Gute zugerechnet wird als Silvanus Flaviorum (CIL VI 644), Caesarianensis (CIL IX 2113), Pegasianus (CIL VIII 2579e), Naevianus (CIL VI 645). Es gibt sogar einen Silvanus castrensis (CIL VI 31012), der von dem Genius castrorum

[1] Die Verbindung und die Auffassung als Schutzgottheiten wird besonders klar, wenn wir in Rom nebeneinander finden: Genio conservatori horreorum Galbianorum und Fortunae conservatrici horreor(um) Galbianorum (CIL VI 236 a. b); die beiden Inschriften stammen von dem gleichen Mann.

[2] Bei Fortuna knüpft diese Zuordnung zu einer Person oder einer Familie an republikanische Vorstellungen an (oben S. 182,1), und es ist in Fällen wie einer Fortuna Iuveniana Lampadiana (CIL VI 189), Crassiana (CIL VI 186), Tulliana (CIL VI 8706), Torquatiana (CIL VI 204), Plotiana (Bull. comm. 51, 1923, 65) nicht leicht zu entscheiden, wieweit hier noch ältere Ausdrucksweisen nachwirken.

[3] Natürlich kann auch numen in gleichem Sinn gebraucht werden. Wir kennen einen sacerdos numinis Capuae (CIL X 3920) und eine Weihung numini Mauretaniae et genio thermarum (CIL VIII 8926). Bei Heilquellen drückt sich die gleiche Unbestimmtheit in Weihungen an ihre Vires, ihre heilenden Kräfte, aus: CIL III 3116. V 4285. 5648. IX 3351. Eine Weihung an Vis divina, CIL V 837; numini et virtutibus [I. O. M. Dolicheni], CIL III 1128; für die Virtus Mithras CIL XIII 7400.

und der Fortuna castrensis nicht mehr zu unterscheiden ist. Auch Bona dea, die ja durch ihren Namen von vornherein unbestimmt war, kann als Bona dea Anneanensis (CIL VI 69), Arcensis (Eph. epigr. 8, 183) in gleicher Weise als Schutzgeist eines bestimmten Orts verstanden werden.

Auf der anderen Seite erzeugt das Schwinden des Gefühls für festumrissene Götterpersönlichkeiten und für die Unterschiede zwischen ihnen Zusammenfassungen aller Götter. Entsprechend finden wir eine Fortuna Panthea, die zugleich als Flora bezeichnet wird (CIL VI 30867) und daneben eine Dedikation Pantheo Tutelae (CIL II 4055) und Deo magno Pantheo.[1] Auch Silvanus erscheint als Pantheus (CIL VI 695). Plastisch drückt sich diese Anschauung in Darstellungen aus, die alle Götterattribute auf eine einzige Figur häufen.[2] Auch Tutela wird vielleicht so gebildet (CIL VI 842).[3] Die Form kann von der Ausdrucksweise des herkömmlichen Polytheismus bestimmt werden, wenn man etwa collegio deorum sagt (CIL IX 5730), oder unter Einwirkung des gelehrten Archaismus die Bezeichnung di consentes hervorholt (CIL III 942), was dann in einer Inschrift aus Salonae Consentio deorum (CIL III 1935) als concilium mißverstanden wird[4] und Weihungen consessui deorum dearumque (CIL III 1061) nach sich zieht. In anderen Fällen behält man zwar die Formen des überlieferten Polytheismus bei, aber man häuft in der Aufzählung alle möglichen Götternamen, die nicht etwa zu einer hergebrachten Gruppe gehören, und schließt mit einem ceteri di deaeque auch alle nicht namentlich genannten an.[5] Dem entspricht es, wenn die

[1] CIL III 10394. V 5798. VI 100. 557. 559. 30793. 30793 a. VIII 14690. 26222 u. ö. Das Epitheton erscheint auch bei Sarapis (CIL II 46. VIII 12493) und Dionysos (CIL IX 3145. XIV 2865).

[2] Weißhäupl, Öst. Jh. 13, 1910, 176 ff. Abb. 33. In der Sprache drückt sich das Gleiche in der Häufung der Epitheta aller Götter auf einen einzigen aus. Sie ist namentlich im Isiskult üblich. Sie wird als una quae es omnia gepriesen (CIL X 3800) und heißt myrionyma (CIL III 882. V 5080. XIII 3461). Dazu stellen sich die Listen, die sie mit allen nur denkbaren Göttern gleichsetzen: Apul. met. 11, 5 (vgl. 11, 2) und die Litanei P. Ox. 11, 1380. Entsprechend heißt es von Serapis Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀίδης, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπις (Iul. or. 4, 136 a), VI 12493. VIII 2629 Iovis Plutonis Sarapis sacer (vgl. VIII 25842). Die Verbindung Soli Iovi Sarapi ist häufig (CIL VI 707. XI 5738. XIV 47 u. s.). Derartige Gleichsetzungen sind keineswegs auf die ägyptischen Götter beschränkt; vgl. für die Dea Syria Luc. dea Syr. 32; unten S. 347. Plut. Crass. 17. E. Peterson, Εἷς θεός, Göttingen 1927.

[3] Beschreib. d. ant. Skulpturen in den Kgl. Museen in Berlin nr. 683. Vgl. Wissowa, Myth. Lex. s. v. Tutela Sp. 1306.

[4] Offenbar hat man in dem Genetiv deorum consentium das zweite Wort als Nominativ mißverstanden. Die Mischung von Altem und Neuem wird besonders deutlich in einer Inschrift aus Sarmizigetusa I. O. M. Iunoni [M]inervae, diis [C]onsentibus, Saluti, Fortunae [R]educi, Apollini, Dianae V[ict]trici, Nemesi, Mercurio, Soli invicto Aesculapio, Hygiae, diis deabusq(ue) immortali(bus) (Univers. Cluj, Annarul Institului de Studii Clasice 1, 1932, 84). Sie ist ein gutes Beispiel für das Bestreben, alle möglichen Bezeichnungen des Göttlichen in einer Weihung zusammenzufassen. Die Di consentes sind nur in den Donauprovinzen bezeugt, in denen auch sonst der Archaismus des 2./3. Jh. besonders wirksam ist. In Italien sagt man votis omnibus caelestibus consentientibus beneverlentibusque (CIL V 5634).

[5] CIL III 11079. VI 31149. VIII 2624. 4578 u. ö. Besonders häufig sind solche Götterreihen in den Weisungen der equites singulares, CIL VI 31138–31187, aber der Versuch von Zangemeister (Neue Heidelb. Jahrb. 5, 1895, 46 ff.), darin römische Namen für die einheimischen Gottheiten der Reiter zu sehen, so daß z. B. Mars, Hercules und Mercur für Tiu, Donar und Wotan stünden, ist in dieser Form nicht haltbar. (Vgl. Drexel, Germania 8, 1924, 49 f.) Nur soviel ist richtig, daß Epona und die Suleviae allerdings durch keltisch-germanische Soldaten in diese Reihen hereinge-

alte Formel di deaeque omnes und ähnliches zu neuem Leben erwacht. Man weiht Dis deabusque (CIL III 13542. V 5059. VI 100. 101. XI 2686), ohne zu differenzieren. In republikanischen Weihungen sucht man dafür vergebens Belege, obwohl es angeblich pontifikale Vorschrift war (oben S. 207,2). Zu dieser Zusammenfassung können genau die gleichen Attribute treten, die wir bei Genius, Tutela oder Fortuna fanden; es heißt dis deabusque huius loci (CIL III 987), dis deabusque Daciarum (CIL III 996), dis custodibus (CIL VI 30860), auch wohl einmal dis deabusque communibus (CIL XI 4770). Auf Weisung des klarischen Apollon setzt die cohors I Tungrorum eine Inschrift dis deabusque,[1] und andere lehren, daß dies kein Einzelfall war, sondern der Praxis des Orakels entsprach (CIL III 2880. VIII 8351).[2] Vordem hatte der delphische Gott seine Aufgabe gerade darin gesehen, den Menschen auf Anfragen einen bestimmten Gott zu nennen, dem sie Opfer bringen sollten;[3] das zeigt den Unterschied. Hebt man einen einzelnen Gott aus dieser Menge heraus, so ist es am häufigsten Iuppiter oder die kapitolinische Trias.[4] In beiden Fällen erwähnt man die Spitze der Götterhierarchie noch besonders. Natürlich kann dabei auch der Gott erscheinen, zu dem man ein persönliches Verhältnis hat oder den man für das eigene Anliegen besonders zuständig glaubt. Gewiß konnte man in Rom, wie in Griechenland, jederzeit an Stelle eines bestimmten Gottes auch „die Götter" oder alle Götter anrufen, aber gerade die Pontifikalreligion legte bei Weihungen auf klare Nennung eines Gottes oder einer Gruppe Wert (oben S. 208). Wenn jetzt dieser Grundsatz außer acht gelassen wird, wenn an Stelle der Sorge für den richtigen Namen allgemeine Bezeichnungen treten, die beliebig auswechselbar sind, so zeigt sich darin ein Wandel des religiösen Denkens.[5] Die Umrisse der Einzelgötter beginnen sich zu verwischen, sie werden als eine Vielheit gleichartiger Wesen aufgefaßt, um deren Schutz man wirbt, und wenn man statt dessen einen einzelnen, wie Genius, Tutela oder Fortuna, nennt, so meint man das gleiche: eine nicht näher bestimmbare Macht, die gerade an dieser Stelle waltet. Dieser Vorgang bedingt gleichzeitig eine Einengung des Wirkungsbereiches der einzelnen göttlichen Wesen. Sie wirken nur an dieser besonders bezeichneten Stelle oder in dieser benannten Gruppe. Die alten persönlichen Götter konnten den Menschen durch sein ganzes Leben begleiten oder überall eingreifen. Der Genius und die entsprechenden Na-

kommen sind. Aber die Zusammenhänge mit allgemeinen Strömungen der Zeit dürfen nicht übersehen werden.

[1] CIL VI 633, dazu Birley, Germania 23, 1939, 189. Not. Scav. 1928, 254.

[2] Man mag etwa dazu vergleichen, wie IG XIV 957 = CIL VI 105. 106 ex oraculo neben 'Αθάνα ἀποτροπαία auch ἀπωσικάκοις θεοῖς ein Altar gesetzt wird.

[3] Die übliche Orakelanfrage alter Zeit möchte erfahren, welchem Gott man opfern muß, um eine beabsichtigte Unternehmung zum guten Ende zu bringen. Xenoph. Anab. 3, 1, 6; vgl. Mem. 1, 3, 1. Schwyzer, Dial. Graec. ex. 607. SGDI 1562 ff.

[4] CIL III 1063. 10425. V 7870. VIII 2615. XIII 1745. 8203 u. ö. Seltener sind etwa Hercules invictus (CIL VI 224) oder orientalische Götter, wie Serapis und Isis (CIL III 11157) und Iuppiter Beellefarus (CIL VI 31168). Die kapitolinische Trias erscheint auf den Weihungen der equites singulares (S. 334,5), aber auch z. B. CIL III 10570. Über die zugrunde liegende Vorstellung vgl. Aristid. 45, 23 p. 359, 3 Keil über Serapis: διὰ γὰρ τὸ τὰς πάντων ἔχειν δυνάμεις οἱ μὲν ἀντὶ πάντων τοῦτον θεραπεύουσιν, οἱ δὲ οἷς νομίζουσιν ἐφ' ὁτῳοῦν καὶ τοῦτον προσνομίζουσιν ὡς κοινὸν ἁπάσης ὄντα τῆς γῆς ἐξαίρετον.

[5] Vgl. noch Nock, JHS 45, 1925, 85 f.

men, mit denen man jetzt das Göttliche benennt, sind nicht nur unpersönlich, sondern auch in ihrer Wirkung räumlich begrenzt. Der Genius horreorum kann weder das Korn auf dem Halm noch das Schiff, das es trägt, auf dem Meere schützen. Diese neuen Gottheiten haben keine Feste, und die hergebrachten Formen des Kultus lassen sich auf sie nur zum geringen Teil übertragen. Sie sind viel weniger faßbar und zugänglich als die alten persönlichen Götter.

Es ist Ausdruck einer parallelen Richtung des Denkens, wenn Nemesis, die ein unpersönliches Schicksal darstellt, seit dem 3. Jh. vielfach verehrt wird.[1] Wir finden ihren Kult vorzugsweise bei Soldaten und Gladiatoren.[2] Darin prägt sich die abergläubische Angst dieser Kreise vor dem „Verrufen" aus, vor irgendwelchem Zauber, der ihnen schaden könnte. Aber es spricht daraus auch das Gefühl für die Unberechenbarkeit ihres gefährlichen Berufs. Wenn Nemesis dagegen die Herrin der Welt heißt (CIL VI 532) oder die allmächtige (CIL III 10441), so ist sie das Schicksal, und das gleiche spricht eine Weihung deae Nemesi sive Fortunae (CIL III 1125, vgl. Hist. Aug. Max. et Balb. 8, 6) aus. In dieser Eigenschaft wird sie mit dem Rad und auf einem Menschen stehend dargestellt, und man kann ihr, der Iustitia und den Fata einen Altar weihen. Sie vereinigt in sich die Macht aller Götter und heißt regina,[3] was wohl erklärt, daß sie einmal mit Iuno geglichen wird (CIL III 11121).

Die Unpersönlichkeit, die allen diesen Geistern anhaftet, wird auch durch die Spezialisierung auf ein besonderes Gebiet nur sehr bedingt aufgehoben. In bestimmten Lagen mag man sie anrufen, aber ihr Wirkungsfeld bleibt ihrer Natur nach begrenzt; ihr Bild entbehrt der festen Umrisse. Sie sind als Nothelfer auf einen Ort oder eine Gruppe beschränkt. Gelegentlich werden sogar die großen Götter in dieser Weise eingeengt; wir haben eine Weihung an Iuppiter Optimus Maximus nundinarius (CIL III 3936; 10820), die offenbar dem Schutzgott des Marktes gilt.[4] Andererseits können solche Schutzgeister einen besonderen Namen erhalten, ohne daß sich ihr Wesen dadurch ändert. Sie bleiben eher Schutzgeister mit einem besonderen Ressort, als

[1] Der Kult findet sich besonders in den Donauprovinzen, wo sie mit Artemis gleichgesetzt wird und wohl eine interpretatio Graeca für eine einheimische Gottheit ist (CIL III 4738. 10440. Zingerle, Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr. 20, 1897, 228 ff.). Dort hatte sie schon im 2. Jh. einen Tempel in Aquincum, der im Anfang des dritten wiederhergestellt wird (CIL III 10439). Nemesis Augusta Schulten, Klio 33, 1940, 73 ff.

[2] Als solche führt sie den Namen Nemesis campestris, CIL VI 533. Eine Weihung von zwei Prätorianern an I. O. M. et Marti et Nemesi [et] Soli et Victoriae et omnibus diis patriensibus CIL VI 2821 = 32551 (246 n. Chr.). Weihungen, die in der Nähe von Amphitheatern gefunden sind, CIL III 10439 ff. 13777 ff. 14357 f. 15191 f. v. Premerstein, Philol. 53, 1894, 407 ff. H. Volkmann, ARelW 26, 312 ff. 31, 1934, 57–76. L. Robert, Les Gladiateurs dans l'Orient grec 64.

[3] Nemesis Regina CIL III 1438. 4008. 7633. 7767 u. o. In der Bilingue CIL VI 532; IG XIV 1012 heißt sie μεγάλη Νέμεσις ἡ βασιλεύουσα τοῦ κόσμ(ου). Nemesis, Iustitia und Fata zusammen auf der Inschrift von Capua, CIL X 3812 = CLE 867. Vgl. Schweitzer, Jahrb. archaeol. Inst. 46, 1931, 175 ff.

[4] Für die damit gegebene Spezialisierung ist vielleicht der stärkste Beleg CIL VI 424, wo drei Frauen, darunter eine Licinia Purpuris Iovi Optimo Maximo Purpurioni einen Altar setzen. Offenbar hat der Iuppiter Optimus Maximus hier einen Beinamen von der Person der Weihenden erhalten, wie sonst Fortuna, Silvanus und Hercules, als ihr ganz persönlicher Beschützer.

wirkliche Götter. Von den Gottheiten des alten Rom, die nicht mit griechischen Göttergestalten gleichgesetzt waren, ist in dieser Zeit bezeichnenderweise nur eine noch im Bewußtsein des Volkes lebendig. Wir haben eine verhältnismäßig große Zahl von Weihungen für Stata Mater (CIL VI 762–766, vgl. XI 3321), einmal zusammen mit Volcanus Quietus (CIL VI 802). Sie ist die Macht, die das Feuer eindämmt, und so erklärt sich ihre Beliebtheit in der von Bränden heimgesuchten Großstadt Rom leicht. Ihr Name war überdies durch den vicus Statae Matris im Gedächtnis erhalten (CIL VI 36809). Auf einem ganz anderen Gebiet ist die keltische Epona zum Schutzpatron der Ställe geworden.[1] Der starke Einfluß Galliens auf die Pferdezucht in Rom macht sich hier geltend, aber eine solche Spezialgottheit bedeutet nicht mehr, als ein Genius des Ortes besagen würde. Im ganzen sind die Beispiele für eine solche Individualisierung eines Schutzgeistes nicht zahlreich. Sie sind zum Teil durch das besondere ethnische Substrat bedingt. So begegnen in den Weihungen der Equites singulares in Rom eine Anzahl sicher keltischer Gottheiten, die sich aus der Zusammensetzung der Truppe erklären, neben Epona die Matres, die Suleviae, die Campestres und die Fata.[2] Zu allgemeinerer Geltung sind diese Gottheiten nicht gelangt.

125. Provinzielle Kulte. Auf einzelne Gruppen der Bevölkerung beschränkt bleibt auch jene Übertragung der alten römischen Götternamen, die Wissowa als interpretatio Romana bezeichnet hat.[3] Namentlich die Gottheiten aus den Donauprovinzen und dem Westen des Reiches, wo die einheimischen Sprachen durch das Lateinische zurückgedrängt werden, erscheinen in römischem Gewande, und nur ein zugesetzes Beiwort verrät noch, daß wir es mit fremden Göttern zu tun haben. Der lateinische Name ist weniger durch das Wesen des fremden Gottes als durch die Schicht seiner Verehrer bestimmt. So erklärt sich, daß in Gallien und Germanien, wo die Standlager der Legionen für die Aufnahme des Kults in lateinisch sprechende Kreise entscheidend sind, Mars überwiegt.[4] Aber die Benennungen können auch hier wechseln.

[1] R. Magnien - E. Thévenot, Epona, déesse gauloise des chevaux. Paris 1953.

[2] Oben S. 334,5. Die Natur dieser Gottheiten und die Vorstellungen, die die Reiter damit verbanden, sind nicht leicht zu erfassen. Eine Inschrift Matribus Suleviis, ILS 4777, identifiziert Matres und Suleviae, CIL VI 31161 Matribus paternis et maternis meisque Sulevis macht anscheinend einen Unterschied. Das scheint der Gegensatz Sulevis suis, CIL XIII 5027. Westdeutsch. Korr.Bl. 1906, 18. Jahrb. Arch. Inst. Anz. 1910, 357, und Matribus . . . paternis sive maternis XIII 8630 zu bestätigen. Aber auch Matribus meis kommt vor (CIL XIII 8224. 8725). Wenn in Britannien ein Soldat Matribus tramarinis patri(i)s weiht (CIL VII 499), bezeichnet er die Gottheiten seiner gallischen Heimat, und es wäre denkbar, daß die Matres als Schützer der in Gallien weilenden Eltern gedacht werden, während ihr Sohn in Rom unter dem Schutz der Suleviae steht. Auf eine lokale Aufteilung der Matres weisen Inschriften wie Matrib. Ital[i]s, Germanis, Gal. Brit. (CIL VII 5) Mat. Af. Ita. Ga. (CIL VII 238). Nur ist nicht zu entscheiden, ob diese Differenzierung auf der einheimischen Religion beruht oder ob die im Text behandelten Tendenzen die im Heere dienenden Kelten beeinflußt haben. Der Zusatz des Possessivpronomens zu dem Götternamen kann natürlich auch nur die Beziehung zu den Gottheiten der Heimat betonen, wie wir zahlreiche Weihungen deo patrio haben.

[3] Wissowa, ARelW 19, 1916/19, 1 ff. Nock, Gnomon 6, 1930, 34.

[4] Gutenbrunner, Zeitschr. f. Celt. Philol. 20, 1933/35, 278 ff. Behrens, Mainzer Zeitschr. 35, 1940, 79 ff. 36, 1941, 8 ff. 39/40, 1944/45, 5 ff., der darauf hinweist, daß sich unter den Weihenden eine große Anzahl Zivilisten befinden. Daraus ergibt sich, daß

In Britannien erscheint ein Cocidius als Mars (CIL VII 886. 914), aber auch als Silvanus (CIL VII 642), die keltischen Matronae stehen sonst selbständig, aber es kann auch einmal heißen Matronis Iunonibus (CIL V 5450). Selten ist die Darstellung unabhängig von der herrschenden römischen Plastik, wie bei den dreiköpfigen Göttern aus Gallien oder einem Dämon in Illyrien, der in eine Kapuze eingehüllt erscheint.[1] Die überwiegende Bedeutung der Legionen für die Verbreitung eines Teils dieser Kulte zeigen die Darstellungen selbst ägyptischer Götter in der Tracht römischer Soldaten.[2] Im allgemeinen bleiben diese Götter provinziell begrenzt. Nur wenige dringen über die Stätten ihrer ursprünglichen Verehrung hinaus. Eine Ausnahme macht vielleicht der illyrische, Silvanus genannte Gott.[3] Er verschmilzt mit dem alten Herrn der Bergweiden, der nun zum Beschützer der Villen und Haine geworden war, als den ihn Horaz (Epod. 2, 21) schildert. Das Bedürfnis der Großstadtmenschen nach einer Beziehung zur Natur spielt mit herein, wenn in der Kaiserzeit Inschriften für ihn in Rom so häufig sind wie für keinen anderen Gott. Sozial ist seine Verehrung auf die unteren Schichten beschränkt; bis zum 4. Jh. begegnet unter den Weihenden kein Mann senatorischen oder ritterlichen Ranges.[4] Dagegen ist es bezeichnend, daß auch er unter den fast anonymen Schutzgeistern erscheint (oben S. 333). Der in frühe Zeit zurückreichende Name, die aus dem Typenvorrat griechischer Plastik übernommene Darstellung und die fremden illyrischen Einflüsse verbinden sich in ihm zu einer Einheit, deren Bestandteile wir nicht mehr sondern können.

Neben ihm scheint Hercules als Schutzgeist besonders beliebt gewesen zu sein.[5] Er wird öfter auf den Inschriften mit Silvanus verbunden (CIL VI 288. 294. 310. 645. 30911) und heißt sogar einmal Silvani nepos (CIL VI 329 = CLE 25), was noch nicht erklärt ist. Inschriften aus Ostia deuten darauf, daß man ihn auch mit heilkräftigen Quellen in Verbindung gebracht hat, wie so viele Götter dieser Zeit.[6]

126. Der soziale Hintergrund. Das Nebeneinander der Kulte verschiedener Herkunft spiegelt die sozialen Zustände in Rom. In der Hauptstadt des

die Eingeborenen, wenn sie sich romanisierten, ihre Götter selber mit den Namen nannten, die ihnen die Soldaten gegeben hatten, CIL V 7862a. XII 166. 1566. XIII 1190. 1193. 1497. 1516. 4137. 6131. 6221. 7241. 7242. 7661 und passim.

[1] Über diesen sogenannten Genius cucullatus (der Name ist modern) Bulle, Österr. Jahresh. 35, 1943, 138 ff. Egger, Wien. prähist. Zeitschr. 19, 1932, 211 ff. Als Vorbild des plastischen Typus könnte man an Telesphorus denken, womit über das Wesen des Gottes nichts ausgesagt ist.

[2] Paribeni, Bull. société archéol. d'Alexandrie 13, 1910, 177 ff. E. Breccia, ebda 16, 1918, 184. Rostovtzeff a. S. 346,1 a. O.

[3] v. Domaszewski, Abhandl. z. röm. Religion, Lpz. 1909, 58 ff. E. Peter, Mythol. Lex. s. v. Die Lex eines Silvanusheiligtums Not. Scav. 1928, 387 ff.

[4] Auch unter den Göttern, die auf Münzen erscheinen, ist Silvanus sehr selten. Nock, Cambr. Anc. Hist. 12, 415, 1. Aber seine Kapellen in Rom sind zahlreich. Platner-Ashby, Top. Dict. 489f.

[5] Daß er in diese Reihe gehört, zeigt die Verbindung mit Personennamen. Wir finden einen Hercules Iulianus (CIL VI 334), Naevianus (VI 645), Aelianus (IX 1095); die domus Novelliana ruft ihren Hercules Tutor an (X 3799). Vgl. noch Drexel, Germania 8, 1924, 57, 49 und die dort genannte Literatur.

[6] CIL XIV 4280. Becatti, Boll. Comm. 70, 1942, 115f. Einen fons Herculis erwähnt schon Liv. 22, 1, 10. Das ist griechisch: Gruppe, Griech. Myth. 454,3.

Mittelmeergebietes strömten nun Menschen aus den verschiedensten Gegenden des Reiches zusammen.[1] Die alten Gesellschaftsformen, die dem einzelnen seinen festen Platz in der Gemeinschaft angewiesen hatten, bestanden nicht mehr; ihre Ideale sind selbst für die senatorische Schicht nur noch sehr bedingt verbindlich. Die breite Masse fühlt sich entwurzelt und hilflos. Unter ihnen war das Bestreben nach einem Zusammenschluß in Gruppen lebendig, die ohne Rücksicht auf die herkömmliche soziale und politische Gliederung dem einzelnen einen Halt gewährten. Denn die Bindungen, in denen sie bisher gelebt hatten, halfen ihnen in der Fremde nichts. War es bisher selbstverständlich gewesen, daß Angehörige die Sorge für die Bestattung übernahmen, so wird das nun unmöglich, da die Glieder einer Familie weit zerstreut sein konnten. So bilden sich die zahlreichen Begräbnisvereine, die collegia funeraticia, oder mit euphemistischem Ausdruck collegia salutaria heißen.[2] Sie werden vielfach auch den Weg zu gesellschaftlichem Zusammenschluß geboten haben.[3] In derselben Richtung wirken die Kulte ihrer einheimischen Götter, die sie mitbrachten. In ihnen ersetzt eine Art Gemeindebildung dem einzelnen, was ihm der zu groß gewordene Staat nicht zu geben vermag. Der Held im Roman des Apuleius, in Korinth in die Isismysterien eingeweiht, findet in Rom sofort einen Kreis von Isisverehrern, zu dem er gehört (Apul. met. 11, 26); ein collegium Isidis ist in Rom inschriftlich bezeugt (CIL VI 355). Ähnliches wird man für die anderen Fremdkulte voraussetzen müssen, die sich meist ohne Rücksicht auf die Volkszugehörigkeit an alle wandten. Nur bei den syrischen Kulten können

[1] G. La Piana, Harv. Theol. Rev. 20, 1927, 282 ff.

[2] Die offizielle Bestimmung gibt der Senatsbeschluß CIL XIV 2112, 10, Quib[us coire co]nvenire collegiumq. habere liceat: Qui stipem menstruam conferre volen[t in fun]era, in it collegium coeant neq. sub specie eius collegii nisi semel in mense c[oeant co]nferendi causa unde defuncti sepeliantur. Die Praxis zeigt etwa CIL XI 6244, loc. sep. convictor. qui una epulo vesci solent. Die Mahle am Grabe sind oft bezeugt (CIL VI 26554. Cumont, After-life in Roman paganism, 1922, 53). Dazu gehören die inschriftlich zahlreich erhaltenen Bestimmungen, am dies violarum und rosarum die Grabstätten zu schmücken, CIL VI 10234, Suppl. epigr. Graec. I 330 B 8. Jalabert-Mouterde, Inscr. Syrie II 329. Seyrig, Rev. hist. rel. 97, 1928, 275. Die Parentalia werden noch gelegentlich erwähnt, auch wenn der Grabkult nicht mehr von Verwandten geübt wird (CIL XI 1436. Epigraphica 1, 160). In dem letzten Fall werden Freigelassene damit betraut, ebenso Dig. 40, 4, 44. CIL VI 10248. Zu dem Anzünden von Lichtern am Grabe an bestimmten Tagen Eitrem, Opferritus und Voropfer bei den Griechen und Römern, Oslo 1915, 142 ff. Zu den Rosalia Nilsson, Opuscula I 311 ff. Perdrizet, BCH 24, 1900, 299 ff. In diesen Zusammenhang gehört auch das erst seit der Kaiserzeit bezeugte Fest der cara cognatio, caristia am 22. Februar (Philocal.). Den Namen Caristia geben Ov. Fast. 2, 617. Val. Max. 2, 1, 8 und Philocalus, Cara cognatio Tert. idol. 10, 3 und Menol. Colot. Vgl. noch Wissowa, RE III 1592 ff. Es hatte sich anscheinend aus der Gewohnheit entwickelt, nach Abschluß der Parentalia, die die Familienmitglieder vereinigten, ein gemeinsames Mahl abzuhalten, das zunächst keinen religiösen Charakter trug (oben S. 274, 3). Noch spät erhielten die Lehrer an diesem Tage ein Geschenk (Tert. idol. 10, 3). Dann ist es, wie die angeführten Inschriften, die Menologia rustica und die Kalender des Polemius Silvius und Philocalus (CIL I² p. 258. 259. 280) lehren, zum Totenfest geworden, das noch über das sechste Jahrhundert hinaus gefeiert wurde. Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult (Liturg. Forschungen 9), Münster 1927, 173 f. Wie auch dieses Fest trotz seines Namens nicht mehr von Verwandten begangen wird, ist für die Entwicklung bezeichnend. Cognatio kann der Name für einen Verein sein (CIL III 8675. 8676. 8687), wobei griechisches συγγένεια einwirken mag.

[3] Vgl. A. D. Nock, Class. Rev. 38, 1924, 105.

wir noch beobachten, daß die Träger zunächst die landsmannschaftlichen Gruppen syrischer Kaufleute sind, die sich im Westen gebildet hatten (unten S. 345,3). Aber auch hier greift die Verbreitung bald weiter. Die Selbstverständlichkeit, mit der einst die Beziehung zu bestimmten Göttern mit der Geburt gegeben war, weicht universalen Tendenzen. Damit hängt die Auflösung der sozialen Rangordnung zusammen. Vielfach standen in diesen Kulten von jeher die Angehörigen der verschiedensten Schichten nebeneinander, etwa in Samothrake (oben 274,4). Nicht mehr die soziale Stellung, sondern der Gegensatz zwischen Gläubigen und Ungläubigen, Geweihten und Ungeweihten wurde der entscheidene Unterschied. Eine Inschrift hat uns das Mitgliederverzeichnis eines bacchischen Kultvereins gebracht, die das Nebeneinander der verschiedenen sozialen Schichten gut zeigt.[1]

127. Das Vorbild. Noch stärker als der Wunsch nach einem sozialen Rückhalt ist der Wunsch nach festen sittlichen Maßstäben. War für die Menschen bisher die allgemeine Anschauung ihres Kreises maßgebend gewesen, so hatten diese traditionellen Leitbilder ihre Kraft verloren, seit sie nicht mehr die gewohnte Umgebung stützte. Deshalb ist das Bedürfnis nach einem Anhalt, einer Führung für das ganze Leben sehr groß. Die Bereitschaft, sich selbst durch äußere Mittel zu disziplinieren, ist gerade bei denen verbreitet, denen die philosophische Ethik unzugänglich war. Es ist eine Vorbedingung des Erfolges der fremden Religionen, die jetzt in Rom eindringen, daß sie im Gegensatz zu der römischen solche Forderungen äußerer Askese stellen.[2] Die strengen Ritualvorschriften des Isiskultes machen schon in augusteischer Zeit einen wesentlichen Teil seiner Werbungskraft aus. Ähnliches gilt später vom Mithraskult. Aber auf die Länge genügen diese Vorschriften ebensowenig wie die Worte der philosophischen Lehre. Man sehnt sich nach einem unmittelbar anschaulichen Vorbild, das nicht nur Theorie oder Forderung ist, sondern zugleich mit dem Gebot seine Erfüllung vor Augen stellt. Diese Stimmung erklärt den Erfolg von Männern, die wesentlich durch ihre Persönlichkeit wirken und deren Fähigkeit, sittlichen Forderungen zu genügen, sie mit dem Nimbus der Heiligkeit umkleidet. So versteht man den Einfluß,

[1] Am. J. Arch. 37, 1933, 215 ff., bes. 225 ff. Das Leben eines solchen Vereins zeigt CIL VI 10234, die lex eines collegium Aesculapi et Hygiae. Man feiert den Kaisergeburtstag, das Gedächtnis der Toten mit dem dies violaris und dies rosae, die cara cognatio, also lauter Feste, die abgesehen von dem Loyalitätsakt gegenüber dem Kaiser eigentlich Familienfeste sind. Der Gott hat zwar Kapelle und Kultbild, aber die Gesellschaftsräume, in denen man die Festmahle einnimmt, sind mindestens ebenso wichtig. Selten ist ein konkreter Grund für die Wahl des Gottes noch deutlich wie bei den cultores Urae fontis in Gallien (CIL XII 3076), meist zeigt der Zusatz salutaris, daß es sich um einen Begräbnisverein handelt, der zu seinem Patron einen Gott erwählt hatte, ohne daß wir den Anlaß erkennen könnten. Bei einem Collegium Liberi Patris et Mercuri negotiantium cellarum vinariarum (CIL VI 8826) ist er einmal deutlich, bei einem Collegium salutare Martis (Not. Scav. 1911, 266), einem contubernium Marti cultorum (CIL III 5790), oder einem contubernium Veneris (CIL IX 2354) ist der Zusammenschluß das Wesentliche, die Wahl der Gottheit willkürlich.

[2] Besonders deutlich ist die Richtung auf moralische Forderungen im Kult der Agdistis auf der Stele von Philadelphia, Syll.[3] 985. A. D. Nock hat darauf hingewiesen, daß die eidliche Verpflichtung auf einen moralischen Lebenswandel in dem Bericht des Plinius über die Christen wiederkehrt, Class. Rev. 38, 1924, 58 ff.

den zu Beginn unserer Zeitrechnung die beiden Sextier, Vater und Sohn, mit ihrer philosophisch unoriginellen, stoisch-pythagoreischen Lehre hatten. Die Abstinenz von Fleischgenuß, die sie forderten, hat selbst den jungen Seneca in ihren Bann gezogen, und nur weil die Verwechslung mit dem damals gerade von Tiberius scharf verfolgten Isiskult nahelag, ging er davon ab (Sen. ep. 108, 17. 22). Ein Grammatiker gab seinen Beruf auf und schloß sich den Sextiern an (Suet. gramm. 18). Offenbar war der persönliche Eindruck stärker als der philosophische Gehalt. Allerdings scheint das religiöse Element ebenfalls in ihrer Lehre eine gewisse Rolle gespielt zu haben. Für die unterirdische Basilica von Porta Maggiore hat man wohl zu Unrecht neupythagoreische Einflüsse angenommen, aber Reste der neupythagoreischen Literatur begegnen als gesunkenes Kulturgut in den Zauberpapyri.[1] Darin zeigt sich, daß die neupythagoreische Bewegung auf der Grenze zwischen Philosophie und Religion stand und Elemente von beiden in sich verschmolz. Diese Mischung erklärt wohl zum guten Teil ihre Wirkung. Der wirkliche Apollonius von Tyana ist eine verwandte Erscheinung; auch er ist Neupythagoreer. Die Sehnsucht nach einem Vorbild, nach dem man das eigene Leben formen kann, ist allgemein; sie begegnete schon am Ausgang der Republik bei Lucrez (oben S. 284). Dadurch wird auch der Erfolg der kynischen Wanderprediger verständlich, die auf den Gassen als Beispiel bedürfnislosen Daseins auftreten und ihre vereinfachenden Sätze verkünden; selbst Seneca hat dem Kyniker Demetrius seine Anerkennung nicht versagt, und Ähnliches gilt für Männer wie Euphrates und Dion von Prusa im ersten, Demonax und Peregrinus im zweiten Jahrhundert. Wenn Seneca in den Briefen an Lucilius seine ethischen Lehren in eine Form kleidet, in der die Arbeit des Lehrers an sich selbst sichtbar wird, so ist hier die Forderung, die Erfüllung der Sätze, die man andere lehrt, vorzuleben, von Einfluß auf die schriftstellerische Form. Senecas Leben und Sterben hat für viele ein Vorbild bedeutet. Zwei Generationen später ist die starke Wirkung Epiktets auf die gleiche Stimmung zurückzuführen; so packend seine stoische Predigt ist, es ist mindestens ebenso wichtig, daß er sie in seiner Lebensführung verwirklicht. Sein Einfluß reicht weit über seinen Tod hinaus. Noch im dritten Jahrhundert preist ihn ein Epigramm aus Pisidien als göttlich.[2] Es gibt seltsame „Heilige" der Art. Ein weichlicher, alle Möglichkeiten einer verfeinerten Zivilisation genießender Mann wie Herodes Atticus hat einen Naturburschen bewundert, der sich mit Keule

[1] Anders J. Carcopino, La basilique pythagoricienne de Porta Maggiore, Paris 1927. Für die Darstellung der Sappho vergleicht er irrig Plin. n. h. 22,20. Dort geht circa hoc nicht auf Sappho, sondern auf die Wirkung des Zauberkrauts Eryngе. Spuren neupythagoreischer synkretistischer Lehren in den Zauberpapyri zeigt A. D. Nock, Journ. Egypt. Archeol. 15, 1929, 219 ff., auf. Gegen den pythagoreischen Unsterblichkeitsglauben wendet sich Horaz, c. 1, 28. Vgl. v. Wilamowitz, Kl. Schrift. II 252 ff. Die Stuckreliefs der Villa Farnesina sind aber wahrscheinlich den Dionysosmysterien zuzuweisen. Vgl. Nilsson, The Dionysiac Mysteries (oben 291,1) 76 ff. Rostovtzeff, Mystic Italy, New York 1927, 113 ff. 130 ff. mit sehr unsicheren Kombinationen. Wo die schriftliche Überlieferung aussetzt, bleibt die Deutung natürlich hypothetisch.

[2] Kaibel, Herm. 23, 1888, 542 f. Ὦ ξ[ένε, Ἐπ]ίκτατος δούλας ἀπὸ ματρὸς ἐτέχθη / ὃν [τί] χρή με λέγειν; θῖος γένετ'. εἴθε δὲ καὶ νῦν / τοιοῦτός τις ἀνήρ, ὄφελος μέγα καὶ μέγα χάρμα, / πάντων εὐξαμένων δούλας ἀπὸ ματρὸς ἐτέχθη. Das Dasein eines solchen Mannes ist ein unmittelbarer Nutzen für alle Zeitgenossen.

und Fell als Herakles stilisierte und nur Milch trank (Philostr. v. soph. 2, 7 p. 552 Kayser).

Obwohl sie außerhalb des religiösen Bereichs bleiben, mußten diese Tendenzen berührt werden, weil sie auch für die religiöse Entwicklung bestimmend geworden sind. Vorbilder und Nothelfer sind das, was die Menschen suchen. Der Staatskult in seinen festgelegten Formen bot ihnen beides seit langem nicht mehr.

128. Die orientalischen Kulte. Eine Zeit, die nach Gewißheit göttlicher Hilfe begehrte, vermochte an dem kühlen Ritualismus der römischen Religion kein Genüge zu finden. Der Mangel an emotionalen Elementen, der immer wieder in der Geschichte der römischen Religion zu Neuerungen geführt hat, begünstigte nun das Aufkommen der orientalischen Kulte. Sie bestimmen das religiöse Bild der Zeit. In ihnen war eine unmittelbare Beziehung zwischen der heiligen Geschichte und dem Leben des Gläubigen gegeben, und ihre fremdartigen Formen waren eben darum eindrucksvoller als die römischen, weil sie bisher ungekannte Gefühle vermittelten. Der Isiskult, der schon seit einem Jahrhundert trotz aller Versuche, ihn zu unterdrükken, in Rom bestanden hatte, steht im ersten Jahrhundert im Vordergrunde. Unter Caligula erhielt Isis einen Tempel in Rom (oben 283, 5). Ein ägyptischer Priester, Chairemon, erscheint unter den Erziehern Neros.[1] 69 gab es auch auf dem Kapitol wieder ein Isisheiligtum, in dem Domitian Unterschlupf suchte (Suet. Dom. 1, 2. Tac. hist. 3, 74). Unter Claudius ist vielleicht der Kult der Magna Mater um die Feste bereichert, die sich auf den Tod und die Auferweckung des Attis bezogen. Im Gegensatz zu der hieratischen Feierlichkeit des ägyptischen Kults trugen diese Begehungen einen aufreizenden Charakter. Auf die großen Prozessionen, die canna intrat (15. März) und arbor intrat (22. März) hießen, folgte der dies sanguinis (24. März), die Hilaria (25. März) und die Requietio (26. März). Über die Riten und ihre Entwicklung sind wir nur unvollkommen unterrichtet.[2] Es scheint, daß ein altes Fest, dessen Inhalt die Klage um das Sterben der Vegetation war, unter dem Einfluß der Osirisreligion erweitert und symbolisch umgedeutet wurde (oben S. 284,1). Tod und Auferstehung des Attis werden zum Sinnbild des

[1] Eine Weihung an Isis unter Claudius CIL VI 353, vgl. 30747. Über Chairemon vgl. H. R. Schwyzer, Chairemon, 1922. Seine Reste zeigen die Mischung von philosophischer Spekulation und Ausdeutung religiöser Überlieferungen, die für den Hellenisierungsprozeß der orientalischen Religionen bezeichnend ist. Zum Isiskult Caligulas vgl. Cumont, Rev. hist. rel. 114, 1936, 127 ff. Unter Domitian wird in Benevent ein Obelisk mit ägyptischer Inschrift errichtet: Erman, RM 8, 1893, 210ff. Marucchi, Bull. Comm. 1904, 118. Er ist als Ehrung für den Kaiser gedacht. Die Wiederherstellung des römischen Isistempels Marucchi, Bull. Comm. 45, 1918, 103.

[2] Vgl. oben 284,1. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, RGVV 1, Gießen 1903. Graillot, Le Culte de Cybèle, Paris 1912. Lydus mens. 4, 59 schreibt die Einführung dieser Feste Claudius zu. Als nichtstaatliches Fest der cultores deum Matris nennt sie unter Otho Suet. Oth. 8, 3. Die Klage um Attis in Rom erwähnt Arrian Tact. 33, 4. Die sonstigen Zeugnisse datieren erst aus der Zeit des Antoninus Pius (Carcopino, Mél. école franç. de Rome 40, 1923, 135 ff. = Aspects myst. de Rome paienne, 1941, 49ff.). Fragm. Vat. § 148 muß sich auf die Taurobolien beziehen (unten 355,4), kann also nicht mit Carcopino, a.a.O., in die Zeit des Claudius datiert werden. In der Antoninenzeit wird auch in Sarsina ein Heiligtum der Großen Mutter und des Attis erbaut. Mancini, Stud. Etrusch. 14, 1940, 147 ff.

Lebens der Gläubigen; sie sind die unmittelbare Gewähr dafür, daß auch ihr Schicksal sich wenden wird. Es ist sehr gut möglich, daß diese Umbildung Anlaß für die Einführung der neuen Feste gewesen ist. Der jähe Wechsel der Stimmungen, den die Namen der Feste andeuten, mündete schließlich in eine allgemeine Ermattung, der wohl die Requietio Rechnung trug. Die Teilnehmer erlebten innerhalb einer kurzen Zeitspanne den Umschwung von verzweifelter Trauer zu ausgelassenem Jubel über die Erweckung des Gottes. Äußere Vorgänge wie der Wechsel zwischen tiefer Dunkelheit und Licht unterstützten den Eindruck.[1] Mit suggestiven Mitteln wurde eine innere Beteiligung erzwungen. So zog dieser Kult jeden Teilnehmer in seinen Bann, und aus dem Miterleben und Mitfühlen wuchs die Gewißheit einer persönlichen Beziehung zu dem Gott.

129. Schicksal und Befreiung. Ähnliches gilt für alle großen Religionen, die sich in dieser Zeit in Rom verbreiteten. Die Funktion, die sie im Leben der Menschen zu erfüllen hatten, war um so bedeutsamer, als sich die Hinwendung zu ihnen mit einer Verachtung von Philosophie und aller rationalen Wissenschaft paart. In der hermetischen Schrift Κόρη Κόσμου macht Momos die Götter darauf aufmerksam, die Menschen würden den sündigen Versuch machen, die Geheimnisse der Natur, die Kräfte der Wurzeln und den Bau der Tiere und Menschen zu erkennen und Erde und Meer durchforschen (44, IV p. 15 Festugière). In dem Gemälde des Kebes erscheinen unter den Anhängern der ψευδοπαιδεία Dialektiker, Mathematiker, Peripatetiker und μουσικοί (Tab. Cebet. 13, 2).[2] Ein Nachlassen der intellektuellen und physischen Vitalität läßt die Menschen daran verzweifeln, aus eigener Kraft mit dem Leben fertig zu werden. Das Gefühl, in festgefügten Bahnen zu laufen, erzeugt einen Determinismus, der die Befreiung nur noch von einem Wunder erwarten kann.[3] Dieses Gefühl ist so stark, daß selbst ein Astrologe für seine deterministische Lehre mit der Versicherung wirbt, sie allein wäre imstande, den Menschen Befreiung von Hoffnung und Zufall zu bringen und

[1] Firm. Matern. err. prof. rel. 22, 1. Die allgemeine Verbreitung des Mittels in den Mysterien bezeugt Plut. π. ψυχῆς bei Stob. ecl. IV 52 b 49 p. 1089, 10ff. Hense: πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὕποπτοι πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ θάμβος. ἐκ δὲ τούτου φώς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροί usw. Die Stelle zeigt zugleich, mit welcher Leichtigkeit in dieser Zeit rituelle Vorgänge sinnbildlich verstanden werden können. Für die Dehnbarkeit der Ausdeutung ist eine Taurobolieninschrift aus der Zeit Iulians bezeichnend, Not. Scav. 1922, 81; SEG 2, 518 (vgl. dazu H. J. Rose, JHS 43, 1923, 195. 45, 1925, 180): ὀκτὼ γὰρ λυκάβαντας ἐπ' εἴκ[ο]σιν ἠρεμέοντα[[ς]] νύκτα διασκεδάσας αὖτις ἔθηκε φάος. Hier ist die Nacht die Zeit der Unterdrückung des Heidentums. Reiches Material für die symbolische Bedeutung des Lichts bei G. P. Wetter, Φῶς, Upsala 1915. Sie erklärt, daß in der Spätzeit Götterbilder mit Nimbus auftreten. Serv. auct. Aen. 3, 587 kennt ihn um das Haupt deorum et imperantium (zu dem zweiten vgl. Liv. 25, 39, 16. Vell. Pat. 2, 59, 6. Herod. 1, 7, 5 über Commodus). Eitrem, Class. Rev. 35, 1921, 22 ff. C. Pascal, Athenaeum 2, 1914, 317 ff.

[2] Die Verwerfung von Musik und Geometrie auch Sen. ep. 88,9ff., aber vergröbert; Geometrie ist für ihn nur Landvermessung (Nock).

[3] Für die Stimmung ist bezeichnend Arnob. 2, 62 ab sciolis nonnullis dicitur deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus; si vitam restrictius egerint, aulam sibi eius patere ac post hominis functionem prohibente se nullo tamquam in sedem referri patritam . . . magi spondent commendaticias habere se preces quibus emollitae nescio quae potestates vias faciles praebeant ad caelum contendentibus subvolare.

ihnen damit die Seelenruhe zu geben, deren sie bedürfen (Vett. Val. 5, 9 p. 219, 26 ff. Kroll). Der leidenschaftliche Versuch, dem Schicksal zu entrinnen, erzeugt so abseitige Erscheinungen wie den Glauben, daß man durch das Opfer des eigenen Lebens ein anderes Leben verlängern kann. Er steht hinter dem Tode des Antinous für Hadrian;[1] der Rhetor Aristides ist fest überzeugt, daß sein Gott Asklepios einen seiner Diener hat für ihn sterben lassen (51, 24 f., vgl. 48, 44), und auf Sardinien hat eine Frau, Pomptilla, geglaubt, ihr Leben für ihren Gatten zu opfern (IG XIV 607; CLE 1551).[2] Im Gegenschlag zu dem Determinismus erscheint das Schicksal durch den Willen der Götter beliebig auswechselbar; man preist sie als die über dem Schicksal Waltenden.[3] Daraus ergibt sich eine völlig veränderte Auffassung des Lebens; es erscheint als ein Ergebnis göttlicher Führung. Je wunderbarer und verschlungener seine Pfade sind, desto gewisser erkennt der Gläubige darin die Hand seines Gottes, die alles zum guten Ende gelenkt hat. Apuleius gibt dem Eselsroman einen erbaulichen Schluß, der zeigen soll, wie die bunte Fülle der Abenteuer seines Helden zu einem Ende führt, in dem die Leitung und Fürsorge der Isis für ihn sichtbar wird (met. 11, 15). Im gleichen Sinn bekennt ein Syrer, der es vom Sklaven zum wohlhabenden Mann gebracht hat: Ich war gerecht und wurde gerecht geführt.[4] In dem entgegengesetzten Teile des Reichs, in der Nähe von Koblenz, preist ein Sklave oder Freigelassener in lateinischen und griechischen Versen den Mars Lenus, einen Gott der Gegend, für seine Rettung aus körperlicher und seelischer Not servatus divino Martis amore.[5] In Syene empfängt Iuppiter Ammon den Dank für die Auffindung von neuen Steinbrüchen (CIL III 75), in Mauretanien Caelestis dafür, daß jemand nach einer Reise seine Eltern gesund wiedergefunden hat (CIL VIII 20743). Beinamen wie conservator werden jetzt beliebt, nicht nur mit Beziehung auf die Erhaltung des Römischen

[1] Cass. Dio 69, 11, 2. Hist. Aug. Hadr. 14, 6. Aur. Vict. Caes. 14, 7. Hadrian selbst hat diesen Grund seines Todes dementiert. Hier kommt es nur auf den Glauben an, der das Gerücht entstehen ließ.

[2] Es scheint, als ob die Vorstellung des Ersatztodes aus den orientalischen Religionen stammt. CRAI 1931, 22 ff. wird dem afrikanischen Saturn dargebracht, sacrum magnum nocturnum, anima pro anima, sang(uis) pro sang(uine), vita pro vita. CIL VIII 4468 = 18630 ist es das Opfer einer agna, anscheinend Ersatz für das gefährdete Leben eines Menschen. Antinous zeigt den entsprechenden Glauben in Ägypten.

[3] Die Belege sind zahlreich. Aristides gibt seinem Asklepios das Epitheton μοιρονόμος, ὡς τὰς μοίρας τοῖς ἀνθρώποις διανέμοντα (48, 31 p. 401, 26, Keil). Der didymeische Apollo sagt von sich: ἐγὼ πολυκήδεας ἤλασα νούσους/[παγκρατέων] ἀλεγεινὰ δυσωπήσας λίνα Μοιρῶν, Inschr. v. Didyma 217, 13, anscheinend mit Beziehung auf ein Orakel aus der Zeit der Pest. Isis erscheint in einem Hymnus als Helferin gegen die μοῖρα θανάτου, SEG 8, 548, 29. 549, 7. Serapis erklärt τὰς μοίρας ἐγὼ μεταμφιάζω, Abt, ARelW 18, 1915, 257; Wilamowitz, Griech. Verskunst 137; G. Manteuffel, De opusculis Graecis Aegypti ... collectis, Warschau 1930, no. 5. Bel heißt Fortunae rector CIL XII 1277. Apul. met. 11, 15, 3.

[4] Prentice, Greek and Latin Inscriptions from Syria 242; Jalabert-Mouterde, Inscr. Grecques et Lat. d. l. Syrie 4, 1410. ἐ(γ)ὼ δίκεος ἤμην κὲ δικέως ὁδηγήθην. Zu der Inscr. Syrie genannten Literatur ist die wichtige Bemerkung E. Littmanns, Religionsgesch. Lesebuch H. 5, 42, 92, nachzutragen.

[5] CLE 850, [C]orporis adque animi diros sufferre labores/dum nequeo mortis prope limina saepe vagando/servatus Tychicus divino Martis amore/hoc munus parvom pr[o] magna dedico cura, der griechische Text auch IG XIV 2562. Vgl. diis animae suae mentisque custodibus, CIL VI 499, allerdings erst aus dem vierten Jahrhundert.

Reichs,[1] und die verschiedensten Götter werden als dii iuvantes bezeichnet (CIL III 5118. VIII 2226. 10718. XI 3711). Bei Dankinschriften für Heilungen hebt man gern hervor, daß die menschliche Hilfe der Ärzte vergebens gewesen ist.[2] Dieser Glaube, der sich lieber auf ein göttliches Wunder als auf die wissenschaftliche Medizin verläßt, erklärt, daß in dieser Zeit die Heilgötter einen neuen Aufschwung erleben und daß man neben Aesculapius und Hygia-Salus nun den verschiedensten Göttern für Heilungen dankt.[3]

130. Syrische Kulte. Die großen östlichen Religionen treiben eine zielbewußte Propaganda[4] und gleichen sich durch den Wettbewerb immer mehr aneinander an. Dazu kommt, daß sie alle durch die griechische Kultur hindurchgegangen sind. Daher sind sie von griechischem Gedankengut mehr oder weniger beeinflußt, ebenso natürlich von den allgemeinen Tendenzen der Zeit. Sie alle erheben den Anspruch auf universale Geltung ihrer Götter. Der darin liegende monotheistische oder wenigstens henotheistische Zug ist wesentlich für ihre Werbungskraft.[5] Schon im ersten Jahrhundert war der Kult der syrischen Göttin nach Rom gelangt, die von den Römern Dea Suria genannt wird. Das Stammheiligtum lag in Bambyke-Hierapolis, wo sie Atargatis hieß und neben ihr ein männlicher Gott Hadad verehrt wurde. Der Kult des Paares war schon in vorchristlicher Zeit von den Italikern auf Delos übernommen (oben S. 274,2), und so ist es nicht erstaunlich, daß

[1] Di deaeque conservatores CIL III 7771. V 4864. 8802. VIII 17625. XIII 8170, ebenso Di custodes VI 30860. Den Zusammenhang mit dem Schicksalsglauben zeigt CIL V 8802. Dis deabusque fatalibus conserv. Aber auch einzelne Götter werden so genannt, nicht nur Iuppiter (CIL III 1084. 1301. 10425; vgl. XIV 3557), was XII 1066 erläutert wird: Iuppiter conservator rerum omnium, sondern die verschiedensten Götter, wie Diana (CIL V 3223), Fortuna (III 1958), Hercules (VI 307), Liber und Libera (VIII 9016), Silvanus (IX 3076), Mercur (VIII 51), Minerva Custos (VI 529). Überall ist es Dank für persönlichen Schutz. Vgl. die Liste bei Ruggiero, Dizion. Epigraf. II 607 ff.

[2] CIL VI 68, derelictus a medicis. ἀφηλπισμένῳ IG XIV 966, 7. 11. Aristid. 48, 39 p. 403, 15 Keil, οἱ ἰατροὶ . . . τελευτῶντες ἀπέγνωσαν παντάπασιν. Ähnliche Wendungen begegnen öfter.

[3] Serapis oben 383,4. Isidi restitutrici salutis suae CIL XIV 4290. Eph. epigr. 8, 632. Weihung eines Sklaven an die Nymphen liberatus numine earum gravi infirmitate, CIL XIV 4322 (Ostia). Silvanus, IG XIV 1014. Minerva Memor in Placentia (oben 166,3). Mars S. 344,5. Hercules oben 338,6. Sogar Pluto und Proserpina dankt ein Veteran pro lumine suo, pro salute sua. Bonn. Jahrb. 1929, 171. Ein Heiligtum der Venus, in dem Inkubation geübt wird, bei Aquino Cagiano, Rend. Pont. Accad. 25/26, 1949/51, 11.

[4] IGRom I 420 vom J. 79 n. Chr. aus Puteoli: κατέπλευσεν ἐκ Τύρου εἰς Ποτι[ό]λους θεὸς [Ἥλ]ιος Σαρεπτηνό[ς]· ἤγαγεν δὲ Ἠλεὶμ κατ' ἐπιτολήν . . . In Puteoli gab es eine Kolonie von Tyriern, die ihre einheimischen Götter weiter verehrte und die Verbindung mit Tyros und mit der tyrischen Kolonie in Rom aufrecht erhielt (IG XIV 830). Ebendort finden wir Priester des Iuppiter Damascenus (CIL X 1576), des Iuppiter Dolichenus (CIL X 1575. 1577) und des Iuppiter Heliopolitanus (CIL X 1634; vgl. 1578 f. ILS 4289). Der nabatäische Dusares von Petra CIL X 1556, die Venus Caelestis X 1596. Ch. A. Dubois, Cultes et dieux à Pozzuoles, Mél. éc. fr. de Rome 22, 1902, 23 ff. Mithras fehlt: Cumont, Mystères de Mithras[3] 64. Ein pervigilium dei patrii am 12. Februar (CIL X 1881. 1805) wird auch einen orientalischen Gott meinen.

[5] Wie verbreitet der Monotheismus in den Kreisen der philosophisch Gebildeten war, zeigt am besten die Äußerung des Celsus: μηδὲν διαφέρειν τῷ παρ' Ἕλλησι φερομένῳ ὀνόματι τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν καλεῖν Δία, ἢ τῷ δεῖνι, φέρ' εἰπεῖν παρ' Ἰνδοῖς, ἢ τῷ δεῖνι παρ' Αἰγυπτίοις (Origen. in Cels. 1, 24). Οὐδὲν οὖν οἶμαι διαφέρειν Δία Ὕψιστον καλεῖν ἢ Ζῆνα ἢ Ἀδωναῖον ἢ Σαβαὼθ ἢ Ἀμοῦν ὡς Αἰγύπτιοι ἢ Παπαῖον ὡς Σκύθαι (5, 41 = 5, 45).

wir ihn in neronischer Zeit in Rom finden (CIL VI 396–399) und daß ihm selbst Nero eine Weile anhing (Suet. Nero 56). Ein Heiligtum wird erst unter Severus Alexander erwähnt (Chron. Min. I 147 Mommsen), aber bereits der Eselsroman schildert die Umzüge mit den ekstatischen Selbstverwundungen und der nachfolgenden Kollekte (Lucian. Luc. 35. Apul. met. 8, 24), und die ausführliche Beschreibung des Heiligtums in Hierapolis in der Schrift περὶ τῆς Συρίης θεοῦ läßt darauf schließen, daß die Göttin bereits weit über ihren lokalen Bereich hinaus Geltung erlangt hatte. Wir haben einen Altar syrischer Götter aus Corduba; der Kult war selbst in Ägypten verbreitet.[1] Die geläufige Verstümmelung des Namens als Diasura oder Dasuria[2] zeigt, daß überwiegend die unteren Schichten sich diesem Kult zuwandten. Sehr viel später ist eine andere Form der semitischen Herrin allen Lebens rezipiert worden, die alte Stadtgöttin von Karthago, Tanit, die bei den Römern Caelestis heißt, auch Virgo Caelestis oder Venus Caelestis.[3] Ihr Tempel muß bei der vollständigen Zerstörung Karthagos 146 v. Chr eingeäschert worden sein,[4] aber die Traditionen waren stark genug, um seine Erneuerung zu veranlassen, als man die Stadt neu besiedelte. Man sprach noch im 2. Jh. n. Chr. in Afrika Punisch (Apul. apol. 98 p. 109, 2 Helm). Ihre Verehrung war in Africa verbreitet. In Karthago hatte sie ein Orakel.[5] Aber erst Septimius Severus hat den Kult seiner heimischen Göttin in Rom eingebürgert.[6] Unter ihm zuerst zeigen die Münzen ihr Bild, auf einem Löwen sitzend, und vor 259 hat man ihr ein Heiligtum auf dem Kapitol errichtet; wahrscheinlich geht es auf Caracalla zurück. Zwischen Septimius Severus und Severus Alexander

[1] Zu den syrischen Göttern in Ägypten U. Wilcken, Festschrift f. Deissmann, Tübingen 1927, 1 ff. Rostovtzeff, Aegyptus 13, 1933, 493 ff. Eine syrische Göttertrias in Aquincum Wien. Stud. 54, 1936, 183 ff., in Corduba ARelW 22, 1924, 117 ff., wahrscheinlich die Gottheiten von Emesa also aus der Zeit Elagabals.

[2] Dea Suria CIL VI 116. IX 6099. Diasura VI 115. Diasuria III 10393. VI 398. 30970. VII 758. Dasyr(ia) CIL X 1554. Deana Syria IX 4187. 6099. Die Form Iasura hat Iordan, Herm. 6, 1872, 314 in Chron. Min. I 147, 24 Mommsen erkannt.

[3] Caelestis Tert. nat. 2, 8, 5. apol. 24, 8. u. ö. Als Virgo Caelestis erscheint sie sowohl in afrikanischen Inschriften wie außerhalb ihres Stammlandes (S. 347,3). Aus dem zweiten Jahrhundert haben wir nur Belege aus Afrika, sicher datiert CIL VIII 993. 16417. Die Inschriften Ruggiero, Diz. Epigr. II 4 ff. Thes. L. L. s. v. Caelestis. Venus Caelestis CIL VI 36793, Caelestis in Rom CIL VI 77–80. 545. 2242. 30789. 36767. Weitere Inschriften aus Rom M. Guarducci, Bull. Comm. 72, 1949, 11 ff.

[4] Die Angabe des Servius Aen. 12, 841, sie sei durch evocatio bei der Zerstörung Karthagos durch den jüngeren Scipio nach Rom gebracht, ist falsch. Aber da die Formel der evocatio Macrob. 3, 9, 7 auf Karthago gestellt ist, die durch eine Mittelquelle auf Serenus Sammonicus, den Zeitgenossen des Septimius Severus, zurückgeht (Wissowa, Herm. 16, 1882, 502 ff.), so liegt hier die offizielle Sprachregelung der Severerzeit zugrunde. Außerhalb Afrikas gibt es keine Zeugnisse für ihren Kult vor dem 3. Jh. Auch die spanischen Inschriften, CIL II 2570. 4310 sind nicht mit Sicherheit zu datieren. Vgl. Anm. 6.

[5] Es wird öfter in der Historia Augusta erwähnt (vit. Pert. 4, 2. Macrin. 3, 1), was die in S. 347,2 angeführte Inschrift bestätigt. In Augustins Zeit bestand der Kult nicht mehr (Aug. enarr. in Psalm. 62, 7. 98, 14. serm. 106, 9 [38, 624 Migne]), obwohl er von den Spielen noch aus eigener Anschauung spricht (civ. d. 2, 4. 26). Ob man daraus, daß die Vandalen eine via Caelestis zerstört hatten (Vict. Vit. 1, 8), schließen darf, daß auch der Tempel ihnen zum Opfer gefallen war, ist ungewiß.

[6] Eine Inschrift aus der letzten Zeit Traians Veneri Cae[lesti Aug.] et diis [omnibus] steht vereinzelt (CIL VI 780); der Weihende Achilleus war, wie sein aus Homer geborgter Name zeigt, ein Freigelassener oder Sklave. Er kann sehr wohl aus Afrika stammen. Zudem ist die Ergänzung keineswegs sicher, CAI bietet die Nachzeichnung.

muß ihrem Tempel in Karthago auch das Recht verliehen sein, Legate zu empfangen.[1] Die seit Naevius und Vergil in der Literatur geläufige Gleichsetzung der Stadtgöttin von Karthago mit Iuno hat bei der Rezeption keine Rolle gespielt, da sie niemals Iuno heißt.[2] Ihr Kult verbreitete sich bald in den westlichen Provinzen und mischte sich hier mit einheimischen Elementen. Wir haben aus den Donauprovinzen eine Weihung durch einen beneficarius legionis vom J. 232 n. Chr. Deae Corypheae sive Caelesti Aug(ustae) (Ant. Inschr. aus Jugoslavien I 240). Ebenso treffen wir sie in Britannien an.[3] Dort wird sehr deutlich, wie die astrologische Religion die Gestalt beeinflußt hat. Sie wird als ährentragende Nachbarin des Löwen gepriesen, die die Waage führt, ist also mit dem Sternbild der Virgo identifiziert; gleichzeitig heißt sie Mater Divum, Pax, Virtus, Ceres, Dea Syria und ist dennoch die von Syrien nach Karthago gebrachte Göttin, deren Kult sich von dort aus verbreitet hat. Man sieht hier, wie mit der Lösung von dem Ausgangspunkt ein Verschmelzungsprozeß einsetzt; die festen Umrisse verschwinden und eine allegorische Ausdeutung verflüchtigt den persönlichen Gottesbegriff, indem sie ihn vergeistigt. Virgo heißt Caelestis ganz allgemein, und einstweilen vermögen wir nicht zu sagen, ob die dadurch nahegelegte Identifikation persönliches Eigentum des Dedikanten ist oder allgemein galt. Es mischen sich hier, vermutlich dem Verfasser des geringwertigen Gedichts unbewußt, die verschiedensten Einflüsse. Wenn unter den Gaben der Göttin auch die Gotteserkenntnis erscheint, so stammt dieser Zug aus dem Gedankengut der Isisaretalogien (IG XII 5, 14, 28. 739, 10 u. s.), obwohl sich die syrischen Religionen und die ägyptische im allgemeinen ablehnend gegeneinander verhalten.

Neben den weiblichen syrischen Göttinnen stehen die verschiedensten Stadtgottheiten aus dem semitischen Orient, die in der Regel mit Iuppiter gleichgesetzt werden. Der hervorragendste unter ihnen ist der Baal von

[1] Eine Priesterin deae Virgini Caelestis, praestantissimi numini loci montis Tarpei, CIL VI 37170 v. J. 259. S. Maria in Aracoeli trägt noch ihren Namen. Die Lage auf dem Kapitol spricht für einen Staatskult, aber das Recht, Legate zu empfangen, hatte nach Ulpian (reg. 22, 6) nur der Tempel der Caelestis Salinensis in Karthago. Das Epitheton muß sich auf die Lage des Heiligtums beziehen, wie es in einer kleinen Stadt Afrikas eine curia Salinensis gab, Salinenses in Pompei (CIL IV 4106) und in Norditalien (CIL V 7907). Münzen des Severus mit dem Bild der Göttin Mattingly-Sydenham, Rom. Imp. Coinage IV 1, 116, 193 (204 n. Chr.); 125, 266–267; 172, 594; 194, 759. 760. 763. 766. Ihre Umschrift Indulgentia Augg. in Carth(agine) bezieht sich offenbar auf die Verleihung des Privilegs, testamentarische Vergabungen anzunehmen.

[2] Iuno Caelestis kommt zwar in Afrika vor (VIII 1424. 27704, unsicher 25994), einmal auch in den Donauprovinzen (CIL III 10407), ebenso Iuno Regina (CIL VIII 20965), aber daß die beiden auseinanderzuhalten sind, zeigt CIL VIII 26474, wo jemand ex praecepto Caelestis Aug. simulacrum Iunonis Reginae weiht. Das gleiche ergibt sich aus Filastr. 15, 1; er spricht dort mit Beziehung auf Ierem. 44, 18 von einer heresis in Iudaeis und nennt die Gottheit Regina quam et Fortunam Caeli nuncupant, quam et Caelestem vocant in Africa. Fortuna Caelestis CIL VIII 6943. XII 7610. Die Kultepitheta wandern in dieser Zeit.

[3] CIL VII 759; CLE 24: Imminet Leoni Virgo caelesti situ/spicifera, iusti inventrix, urbium conditrix/ex quis muneribus nosse contigit deos./Ergo eadem Mater divum, Pax, Virtus, Ceres/Dea Syria, lance vitam et iura pensitans/In caelo visum Syria sidus edidit/Libyae colendum. Inde cuncti didicimus. Die Gleichsetzung mit Virgo Astraea ist deutlich, die Beziehung auf Iulia Domna (Domaszewski, Abh. z. röm. Religion 148 ff.) unmöglich. 'Αστροάρχης heißt die phoenikische Caelestis nach Herodian (5, 6, 4).

Doliche, der Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus genannt zu werden pflegt. Die Träger des Kultes scheinen hier zunächst die unter den Flaviern errichteten cohortes Commagenorum gewesen zu sein. Die Zeugnisse, unter denen Angehörige des Heeres besonders häufig erscheinen, beginnen im 2. Jh.[1] Ein sacrarium des Gottes lag auf dem Esquilin (CIL VI 414); es war vermutlich eine private Kapelle, aber mindestens seit der Mitte des 2. Jh. gab es einen Tempel auf dem Aventin.[2] Wir haben dort zahlreiche Weihungen, die ex iussu Dolicheni gesetzt sind. Bemerkenswert ist der Umstand, daß die Mitwirkung des Priesters dabei oft ausdrücklich erwähnt wird. Sie war also erforderlich. In diesen Kulten mit ihren fremdartigen Riten bedurfte der Laie der Führung durch den Priester in ganz anderem Maße als in den vertrauten römischen.[3] Wir kennen einen sacerdos et pater [ca]n[d]didatorum• (a.a.O. 134), und candidati erscheinen auf den Inschriften öfter. Man wird sie wohl als „Anwärter" auffassen müssen, die erst nach einer Probezeit oder irgendwelchen Belehrungen vollwertige Mitglieder der Gemeinde wurden.[4] Das ist eine Entsprechung zu der Vorbereitungszeit im Isiskult, die Apuleius schildert.

Gleich ihm werden auch sonst die Baale der syrischen Städte mit Iuppiter O. M. gleichgesetzt, so der Baal Marqod aus der Gegend von Berytos, der Balmarcodes genannt wurde (CIL III 155–159. 6677–6679) und dem ein Centurio einen Altar errichtet, vielleicht in Rom selbst (CIL VI 403). Ein anderer, der in Rom ein Heiligtum hatte, von dessen Statut Reste gefunden sind (CIL VI 30934), war Iuppiter Beellefarus (CIL VI 31168); auch er hatte eine weibliche Gottheit neben sich, die als Iuno erscheint (CIL III 6669. 7680). Der Baal von Damaskus wird Iuppiter Damascenus genannt (CIL VI 405), ebenso der von Baalbek Iuppiter Heliopolitanus; in seinem Heiligtum auf dem Ianiculum, in dem ehemaligen Hain der Furrina, wurden auch noch andere syrische Gottheiten verehrt.[5]

[1] C. Fredrich, Iuppiter Dolichenus, Programm d. Gymnas. Küstrin 1912, und vor allem A. H. Kan, Iuppiter Dolichenus, Leiden 1943. Die älteste Inschrift aus Rom, CIL VI 30943, stammt aus dem Jahre 138. Noll, Der große Dolichenusfund von Mauer a. d. Url, Wien 1938. P. Merlat, Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Iuppiter Dolichenus , Paris-Rennes 1951. In Etrurien ist er der einzige orientalische Gott: L. Ross Taylor, Local cults of Etruria 249.

[2] Inschriften aus dem Dolichenusheiligtum auf dem Aventin (etwa 150–250 n. Chr.) ex iussu Dolicheni per sacerdote(m), sup sacerdote gesetzt: Epigraphica 1, 1939, 119 ff. Über die Ausgrabungen Colini, Bull. commun. 63, 1935, 145 ff.

[3] Auch im Mithraskult wird ein Altar asstante sacerdote errichtet, CIL VI 746. Die vaticinatio Archigalli beim Taurobolienopfer unten S. 355,4 ist anders aufzufassen, aber die dort übliche Mitwirkung eines sacerdos bei dem Akt selbst gehört in den gleichen Zusammenhang.

[4] Vgl. außer den Anm. 2 angeführten Inschriften noch CIL VI 413; auch die sacerdotes et candidati CIL VI 406; 30758. 409 wird man auf den Dolichenuskult beziehen müssen. Die Verbindung könnte nahelegen, in den candidati Anwärter auf das Priestertum zu sehen, aber dagegen spricht der gleichzeitige christliche Sprachgebrauch, der das Wort für Katechumenen verwendet. Auch die Inschrift quos elexit I. O. M. Dolichenus sibi servire (CIL VI 406+ 30758) zeigt, daß seine Verehrer warten mußten, bis der Gott durch den Ausfall der Opfer oder andere Zeichen ihrer Aufnahme zustimmte. Zu dem Kult des Dolichenus, und anscheinend nur zu ihm, gehört auch die magische Verwendung des Alphabets. Huelsen, RM 18, 1903, 73 ff.

[5] Cumont, Syria 2, 1921, 40 ff. Gauckler, Le sanctuaire syrien du Janicule, Paris 1913. Die Inschriften CIL VI 36791–36805 a. Wissowa, BphW 1914, 1010ff.

131. Sonnenkult. Neben der Gleichung mit Iuppiter ist bei diesen Gottheiten die mit dem Sonnengott besonders bedeutsam geworden, weil sie die Entwicklung des Sonnenkults in der Spätantike vorbereitet.[1] Bereits die Legionen aus Syrien, die Vespasian nach Italien führte, hatten „nach syrischer Sitte" die Gewohnheit, die aufgehende Sonne zu begrüßen (Tac. hist. 3, 24, cf. Herodian. 4, 15, 1). Eine Kapelle für einen orientalischen Sonnengott bestand in Rom außerhalb der Porta Portuensis sicher bereits im J. 102 n. Chr. (CIL VI 31034, vgl. VI 709. 31030. 31031). Auch der edessenische Azizos wurde bald mit Apollo, bald mit Mars identifiziert.[2] Als 218 die Truppe den jungen Priester des Baals von Emesa zum Kaiser ausrief, ließ er den Steinkegel, der seinen Gott darstellte, nach Rom überführen, und er fand dort als Sol invictus Elagabal einen Platz an der Spitze der römischen Staatsgötter, wie der Kaiser seine Würde als Oberpriester des neuen Gottes durch Senatsbeschluß vor die des Pontifex Maximus setzte.[3] Er erhielt einen Tempel auf dem Palatin neben dem kaiserlichen Palast und einen zweiten, in den der Fetisch in jedem Sommer gebracht wurde, außerhalb der Stadt ad Spem veterem.[4] Der Kaiser ließ in das Heiligtum auf dem Palatin das Feuer der Vesta, den Stein der Großen Mutter, die Schilde der Salier und das Palladium überführen, um die zentrale Stellung des Heiligtums zu versinnbildlichen. So verletzend die Nichtachtung aller Traditionen für die römische Aristokratie sein mußte, es drückt sich darin die gleiche Richtung auf Vereinheitlichung aus wie in den pantheistischen Denkmälern (oben S. 334). Orientalischem Brauch entsprach es, wenn der Kaiser seinen Gott mit der karthagischen Caelestis vermählte, deren Bild er dazu aus ihrem Tempel in Afrika nach Rom bringen ließ.[5] Die primitive Roheit dieses Glaubens, der sich an die steinernen Bilder klammerte, um den Vorrang des Gottes zu veranschaulichen, mußte in Rom als verächtlicher Aberglaube erscheinen. Mit dem Tode des Kaisers und der damnatio memoriae, die ihn

[1] Darüber grundlegend F. Cumont, La théologie solaire du paganisme romain, Mémoires. prés. à l'académie des inscriptions et belles lettres 12, 2, 1923, 448 ff. Ders., Bull. Acad. royale Belg. 1909, 256 ff. Das System liegt in zwei Varianten bei Macrob. 1, 17 ff. (aus Iamblich) und in Iulians Rede 4 für Helios vor. Zu Sol invictus H. Usener, Das Weihnachtsfest², 348 ff.

[2] IG XIV 962 und dazu Julian. or. 4, 150d. 154a, vgl. Drexler, Jahrb. f. klass. Philol. 149, 1894, 329 f. Sein Kult begegnet in den Legionslagern von Apulum (CIL III 1130 ff. 7652), Potaissa (CIL III 875) und Lambaesis (CIL VIII 2665), vgl. v. Domaszewski, Westd. Zeitschr. 14, 64 ff.

[3] v. Domaszewski, Abh. z. röm. Rel. 197 ff. F. Cumont, RE V 2219 ff. Halsberghe, Philol. Studiën 10, 1938/39, 46 ff. Cass. *Dio 79, 11, 1.* Herodian. 5, 5, 7. Hist. Aug. Heliogab. 3. 6. Aurel. Vict. Caes. 23. Weihung Deo Soli Alagabalo Ammudati (zu diesem Epitheton Commodian, Instr. 1, 18. Ed. Meyer, Myth. Lex. I 291. 1229) CIL III 4300. Der Kaiser als Priester, CIL X 5827, XVI 139–141). Daneben bezeichnet sich ein Ti. Iulius Balbillus, der schon vorher sacerdos Solis, d. h. eines syrischen Baal war (CIL VI 1663. 2119. 2270), jetzt als sacerdos Solis Elagabali (CIL VI 2269), was wohl nur besagt, daß alle Sonnenkulte in diesem einen zusammengefaßt wurden.

[4] Cass. Dio 79, 11. Herodian 5, 5, 8. Aur. Vict. Caes. 23, 1. Hist. Aug. Heliog. 1, 6. 3, 4. 6, 7. Hieron. z. J. 221. Platner-Ashby, Topogr. Dict. 199.

[5] Cass. Dio 79, 12, 1. Herodian. 5, 6, 4. Eine bisher unbeachtete Parallele Gran. Licinian. 28 p. 5, 3 Flemisch: Antiochus (Epiphanes) se simulabat Hierapoli Dianam ducere uxorem. Natürlich ist mit Diana die syrische Göttin gemeint. Hier ist es der Gott-König selber, der die Hoch*zeit vollzieht. Ähnlich ist,* wenn die Investitur eines Kaisers durch Bekleiden mit dem Gewande der Caelestis vollzogen wird (Hist. Aug. XXX tyr. 29, 1).

traf, war die Rolle des Baals von Emesa in Rom zu Ende. Der Versuch war unreif, wie sein Urheber, und verfrüht. Ein halbes Jahrhundert später wurde er mit nachhaltigerem Erfolg wiederholt. Im J. 274 errichtete Aurelian dem deus Sol Invictus auf dem Campus Agrippae einen prunkvollen Tempel.[1] Wahrscheinlich war es der Stadtgott von Palmyra, der jetzt seinen Einzug in Rom hielt. Zum letztenmal wurde die Gottheit eines besiegten Volkes unter die römischen Staatsgötter aufgenommen. Sein Jahresfest und der Stiftungstag lagen am 25. Dezember.[2] Neben die alte Körperschaft der pontifices trat nun eine neue der pontifices Solis.[3] Seit dieser Zeit nennt sich das ältere Kollegium pontifices Vestae. Es lag in dem Verhalten des Kaisers eine sehr bewußte Politik. Er wollte dem Reich an Stelle der alten Götter, die längst die Macht über die Menschen verloren hatten, eine einheitliche Religion geben. Nicht nur die syrischen Gottheiten waren in immer steigendem Maße mit dem Sonnengott gleichgesetzt worden. Auch die Religion der Gebildeten, an Platon anknüpfend, erkannte in der Sonne, die das All durchleuchtet, das Symbol des einen Gottes, der die Welt regiert. Gleichzeitig war auch eine weitere einflußreiche Religion in ihrem Synkretismus bei der Bezeichnung Sol invictus für ihren Gott angelangt, die des Mithras.

132. Mithras. Auch beim Mithraskult waren die Truppen die hauptsächlichen Träger und Verbreiter.[4] Einst in den Seeräuberkriegen des Pompeius hatte man die Bekanntschaft mit diesem Gott der persischen Religion gemacht (Plut. Pomp. 24). Während sich Griechenland im wesentlichen dagegen ablehnend verhielt und auch die Oberschicht in Rom sich noch im 2. Jh. zurückhielt,[5] hatte er sich in den Grenzprovinzen, in denen Heere standen, seit dem 2. Jh. verbreitet, aber auch Hafenstädte, wie Ostia, besaßen zahlreiche Mithraeen,[6] und in Rom selbst hatte der Kult Eingang ge-

[1] Über seine Lage H. Kähler, RM 52, 1937, 94 ff.

[2] Zosim. 1, 61, 2. Hist. Aug. Arel. 1, 3. 25, 6. 35, 3. 39, 2 Aurel. Vict. Caes. 35, 7. Eutrop. 9, 15. Chron. Min. I 148 Mommsen. Platner-Ashby. Topogr. Dict. 491. Da der Tempel nach dem Triumph über Zenobia aus der palmyrenischen Beute errichtet wurde und Bilder des Helios und Bel darin standen (Zos. a.a.O.), ist die Herkunft aus Palmyra am wahrscheinlichsten. Freilich ist die Aufnahme nur verständlich, weil inzwischen Sol invictus eine allgemeine Bezeichnung für den höchsten Gott geworden war. Die Kalendernotizen für den Natalis Invicti CIL I² p. 338 f.

[3] Pontifices Solis z. B. CIL VI 846. 1397. 1418. 1673. 1741. 1779. 31775. VIII 3582. X 5061. Pontifex Vestae, z. B. VI 503. 1741. 1779. X 1125.

[4] Cumonts klassische Darstellung Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithras, Brüssel 1896–99 (daraus Les mystères de Mithras³ 1913), ist inzwischen durch neuere Funde teilweise überholt. Auch gegen die Interpretation sind von iranistischer Seite Bedenken erhoben (Wikander, Etudes sur les mystères de Mithras, Lund 1951), die dadurch zu ergänzen wären, daß er in seiner Darstellung den Hellenisierungsprozeß und damit den Einfluß der griechischen Philosophie unterschätzt. Trotz des Zuwachses an Material wissen wir über Ritual und Gedankengehalt weniger, als er annahm. Die Monumente sind neu gesammelt von M. J. Vermaseren, Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae, bisher Bd. I, Den Haag 1956. Nachträge Nock, Gnomon 30, 1958, 292, 4.

[5] Cl. H. Moore, Studies in the hist. of religion pres. to C. H. Toy, New York 1912, 335. Erst unter Commodus finden wir einen vornehmen Römer, CIL VI 725. 726. VIII 2621. Hist. Aug. Commod. 9, 4. Unter Severus begegnet ein Priester des Mithras, der zum kaiserlichen Haushalt gehört, CIL VI 2271. Stat. Theb. 1, 719 kennt den Rinderdiebstahl des Mithras, die βοοκλεπίη, nicht das auf den Reliefs dargestellte Opfer.

[6] Es gab in Ostia 16 Mithraeen. Calza, Becatti, Gismondi, H. Bloch, Scavi di Ostia II, Rom 1954.

funden.[1] Im Gegensatz zu den syrischen Baalen lag dieser Religion als Erbe der zoroastrischen ein geschlossenes Weltbild zugrunde, das eine Fülle von Elementen der miteinander rivalisierenden Religionen in sich aufgenommen hatte. Die ursprüngliche Grundlage war ein strenger Dualismus, ein Gegensatz zwischen Licht und Dunkel, zwischen gut und böse. Dem Menschen war die Entscheidung zugeschoben, für welches Reich er sich einsetzen wollte. Wie Mithras selber anfangs der Bote des höchsten Gottes gewesen war, der in seinem Auftrage das Böse bekämpfte und den Menschen zu Hilfe kam, so war jedem einzelnen aufgegeben, ihm nachzutun. Eine Weihung in Mysterien, die eine Stufenfolge von Graden besaßen, bedeutete nicht nur den Fortschritt in der Gunst des Gottes, sondern auch immer höhere Anforderungen an den Gläubigen nach dem Vorbild des in allen Kämpfen unbesiegten Gottes. Es war eine männliche Religion, die darum vorzugsweise für willensstarke Naturen Anziehungskraft besaß.[2] Während ursprünglich Mithras von dem Sonnengott geschieden war und noch auf den mithrischen Reliefs dargestellt wird, wie er den Sonnengott mit Handschlag begrüßt, war er allmählich mit ihm gleichgesetzt worden.

Die Inschriften aus dem Mithraeum in Rom haben gelehrt, daß jeder der sieben Grade unter der Obhut eines Planeten stand.[3] Man muß vermuten, daß der Aufstieg von einem Grade zum anderen den Aufstieg der Seele durch die Planetensphären symbolisierte, den Mythos, der der Kaiserzeit so wertvoll war.[4] Er verbindet sich mit dem entsprechenden vom Abstieg, bei dem die Seele die den Planeten eigentümlichen Schwächen und Laster mit sich bringt.[5] Dieser Umstand zeigt, daß das astrologische Weltbild von starkem Einfluß auf die mithrische Religion gewesen ist. Wie sich im einzelnen der Fatalismus der Astrologie mit dem Dualismus der persischen Religion ausglich, vermögen wir nicht zu sagen. Die Gleichsetzung Mithras' mit dem Sonnengott war wohl ein Teil dieses Ausgleichs; zugleich trat der Gott damit in die Reihe der anderen soles invicti, die man verehrte. Aber anders als bei den syrischen Gottheiten führte diese Annäherung kaum je zu einer wirklichen Mischung der Kulte. Mithras blieb selbständig,[6] selbst

[1] Zu dem Mithrasdienst in Rom M. J. Vermaseren, De Mithrasdienst in Rom, (holl.) Diss. Nijmwegen 1951. Corpus Inscript. Mithr. I 151 ff. Numen 2, 1955, 133 ff. Colini, Bull. Comm. 59, 1932, 123 ff., dazu Cumont, Rev. hist. rel. 109, 1934, 63 ff. Ein Mithraeum in Jugoslavien, Antike Inschriften aus Jugoslavien I, Zagreb 1938, 293. Neue Denkmäler aus Bulgarien: Kazarow, Germania 19, 1935, 24 ff. Für Trier S. Loeschcke, Trierer Heimatbuch, Trier 1925, 311 ff.

[2] Vgl. die Charakteristik von A. D. Nock, The genius of Mithraism, JRS 27, 1937, 108 ff. Einschränkungen ders. Gnomon 30, 1958, 292 f. Frauen waren von dem Kult ausgeschlossen.

[3] Die einzelnen Grade unter tutela eines Planeten in der Inschrift Vermaseren, Corp. Inscr. et mon. Mithr. 480. Für die Hymnen ebenda 485 wird man die versprochene endgültige Lesung abwarten müssen. Zu den Gemälden noch Annibaldi, Bull. Comm. 71, 1945, 97.

[4] Vgl. darüber zuletzt H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I², 1954, 205 ff.

[5] Vgl. darüber Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain⁴ 465, 91 und die dort genannte Literatur.

[6] Mithrasbilder sind in den Heiligtümern anderer orientalischer Götter gefunden worden (Nock, Gnomon 30, 1958, 294); auch für das Umgekehrte haben wir Zeugnisse. Eine Weihung an Attis gab es in dem Mithraeum von Königshofen (Forrer, Das Mithraeum v. Königshofen, 1915, 48). In den Mithraeen am Rhein standen Weihungen an einheimische Lokalgötter (Nock, Gnomon 6, 1930, 53). In Dura gibt es eine Inschrift Διὶ Ἡλίῳ Μίθρᾳ ἁγίῳ ὑψίστῳ ἐπηκόῳ

wenn die Statuen anderer Götter in seinem Heiligtum standen. Die Festigkeit der Grade und der Kultbilder zeigt, wie einheitlich diese Religion gewesen ist, wenn sie auch natürlich von der Geschlossenheit einer Buchreligion immer noch weit entfernt blieb. Wir können kaum Abweichungen von der verbreitetsten Reihe κόραξ, νύμφος, miles, λέων, Πέρσης, ἡλιοδρόμος und πατήρ nachweisen.[1] Innerhalb der einzelnen Grade scheint eine gewisse Ordnung bestanden zu haben, wir kennen einen pater leonum (CIL XI 5737; Vermaseren a.a.O. 688), und der Titel pater patrum begegnet sehr häufig.[2] Offenbar waren sie jeweils unter der Leitung eines Mannes zusammengefaßt, der selbst diesem Grade angehörte. Die Hierarchie wuchs, wenigstens im Westen, aus der Gemeinde heraus und wurde nicht durch eine von ihr gesonderte Priesterschaft gebildet.

In diesen Sonnenkult werden seit dem 2. Jh. auch die ägyptischen Götter hineingezogen. Eine kretische Inschrift aus der Zeit Traians gilt Iovi Soli optimo maximo Sarapidi (Inscr. Cret. II 20, 7). Er war ebenfalls zum Allgott geworden (oben 334,2). Die Verschmelzung mit Sol invictus mußte die verschiedensten Götter im Bewußtsein ihrer Verehrer einander annähern. Auch Sarapis erhält das Epitheton Invictus (CIL VI 30798. 30996). In Afrika tritt es zu allen möglichen Götternamen, selbst zu einem lokalen Gott wie Aulisua (CIL VIII 9907) und zu dem dort viel verehrten Saturnus-Moloch (CIL VIII 2667. 12404). Bei den syrischen Gottheiten ist es besonders häufig; sogar Iuppiter Dolichenus erhält es (CIL VI 30758), obwohl sich bei ihm der Allmachtsbegriff gewöhnlich in der Formel Iuppiter summus exuperantissimus ausdrückt, entsprechend dem Griechischen Ὕψιστος.[3] Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß invictus eine Allmachtsformel ist, anders als in früherer Zeit bei Hercules oder Mars, oder wenn man jetzt von einem invictum numen Virtutis spricht (CIL VIII 1843). Es tritt auch zu weiblichen Gottheiten; Isis heißt schon unter Claudius invicta (CIL VI 30747). Das ist zu früh, als daß man eine Beeinflussung von dem Beinamen des Sol her annehmen dürfte. Es bedeutet das gleiche, wenn Isis triumphalis heißt (CIL VI 355). Auch Caelestis wird invicta genannt (CIL VI 78. 80). Dagegen findet sich das Beiwort invicta nie bei Magna

Το[υρ]μασγήδη, Vermaseren, Corp. Inscr. Mithr. 70; dort ist der Synkretismus mit den syrischen Göttern wirksam. Die Weihung der Statue eines Gottes in das Heiligtum eines anderen ist in Griechenland und Rom zu keiner Zeit unerhört. Das Wesentliche ist, daß die Vorstellungen trotzdem geschieden bleiben und die einheitlichen Züge, die Mithras trägt, ebenso wie die Einrichtung der Mithraeen überall die gleichen sind.

[1] Hieron. ep. ad Laetam 107, 2, 2 p. 292, 5 Hilberg. Das dort einhellig überlieferte nymphus ist nun durch die neugefundenen Inschriften aus Rom und Dura (Vermaseren, Corp. Inscr. Mithr. 63. 480, 6) gegen alle Änderungen geschützt. Es ist offenbar als Masculinum zu νύμφη neu gebildet. Die cryphii, die in den stadtrömischen Inschriften CIL VI 751 a. 753 gezeigt werden (ostenderunt cryfios), können danach kein Grad der Mysterien gewesen sein, da die Siebenzahl feststeht. Zwischen den Möglichkeiten der Deutung, die sich darbieten, zu entscheiden, fehlt uns das Material.

[2] Später Archaismus macht daraus einen pater patratus, CIL V 5795 und in der in ungewöhnlich ungebildeter Orthographie abgefaßten Inschrift CIL II 2705 = 5728 presedente patrem patratum leonem. Mehr als das Aufgreifen eines unverständlich gewordenen Ausdrucks aus der Literatur darf man darin nicht suchen.

[3] Zu der Vorstellung von Zeus Hypsistos Cumont, Hypsistos, Supplém. Rev. Instr. publ. Belg. 1897. Cook, Zeus II 2, 876 ff. Nock, Harv. Theol. Rev. 29, 1936, 39 ff. Nilsson, Gesch. d. griech. Rel. II 636 ff.

Mater.[1] Das Überwiegen der syrischen Gottheiten zeigt, daß wir den Ursprung der Formel in den henotheistischen Tendenzen zu suchen haben, die auf semitischem Boden von jeher wirksam waren. Auch die alte Formel Iuppiter Optimus Maximus wird besonders gern auf Iuppiter Dolichenus angewandt. All diese Beiwörter deuten darauf, daß man in dem gerade verehrten Gott den Mächtigsten unter allen Göttern sah, neben dem die übrigen zu Dienern und ausführenden Organen herabsanken. Die darin hervortretende monotheistische Tendenz ist gewiß nicht dogmatisch festgelegt, aber die Gleichheit der Epitheta, ebenso wie die Überhöhung des einzelnen Gottes, mußte in dieser Richtung wirken.

133. Riten. Trotz dieser Vereinheitlichung des Gottesbegriffes blieben die Riten verschieden. Sie waren durch die Tradition gegeben, und auf ihnen beruhte die Sonderexistenz der Kulte. Aber die Auffassung ändert sich auch hier grundlegend. Die Religionen des Orients hatten eine viel geringere Vergeistigung erfahren als die griechisch-römischen. In ihnen lebten die verschiedensten Begehungen ursprünglich magischer Natur weiter, wesentlich als Elemente der Tradition, ohne daß man nach ihrem Sinn viel fragte. Jetzt werden sie symbolisch umgedeutet und damit für das Denken einer überreifen Zivilisation annehmbar gemacht. Typisch für diesen Vorgang ist die Entwickelung der Taurobolien. Sie gehörten ursprünglich zu einer Reihe von Zeremonien, bei denen der Jäger sich die Kraft des erbeutenen Tieres aneignet, in diesem Fall, indem er von seinem Blut trinkt und sich davon überströmen läßt. Zu dem ursprünglichen Kult der Magna Mater, wie er nach Rom gelangt war, gehörte der Ritus nicht, und wir hören in vorchristlicher Zeit auch in Kleinasien nichts davon. Die Umgestaltung, die durch die Aufnahme der Begehungen für Attis in claudischer Zeit erfolgt war (oben S. 342), kennt ihn ebenfalls noch nicht. Da die ältesten Inschriften von einer Übertragung von einem Heiligtum auf dem Vatikan sprechen, scheint die Einführung von dieser Kultstätte ausgegangen zu sein. Das alte Heiligtum der Magna Mater auf dem Palatin wird nie damit in Verbindung gebracht.[2] Dagegen sind unter der Fassade des Vatikan die erhaltenen römischen Taurobolieninschriften zutage gekommen. Die älteste Erwähnung des Opfers, die wir besitzen, aus dem J. 134 spricht von einer Wiederholung. Da der Zwischenraum üblicherweise zwanzig Jahre betrug, erreichen wir damit das Jahr 114 n. Chr. Die Verbindung mit Venus

[1] Wohl aber wird eine Allmachtsformel auf Attis übertragen: IG XIV 1018, 2 Ἄττει ὑψίστῳ καὶ συ[νέχο]ντι τὸ πᾶν. Offenbar verstand man bei der Göttermutter das Epitheton Magna in diesem Sinn und vermied daher weitere Zusätze.

[2] Das früheste Zeugnis für den Kult auf dem Vatican ist eine Inschrift aus Lyon v. J. 160, CIL XIII 1751, wo ein Dendrophorus vires excepit et a Vaticano transtulit. Damals muß der Kult am Vatican also bereits bestanden haben, wenn auch der Vaticanus dieser Inschrift in Lyon und nicht in Rom gelegen haben mag. Denn nach Roms Vorbild gab es einen mons Vaticanus auch in Wiesbaden (CIL XIII 7281 deae Virtuti Bellonae montem Vaticanum vetustate conlapsum restituerun(t) hastiferi civitatis Mattiacor(um). Die unter der Fassade der Peterskirche gefundenen Inschriften stammen aus dem 4. Jh. (CIL VI 497–504, vgl. 30779. IG XIV 1019. 1020). Ein Epigramm aus Rom für die Taurobolien (SEG II 518) H. J. Rose, JHS 43, 1923, 194 ff. 45, 1925, 180 ff. Das Heiligtum war wohl das Frigianum der Not. Curios. reg. XIV. Vgl. Platner-Ashby, Top. Dict. 325.

Caelestis, in der der Ritus dort erscheint, ist wohl nur scheinbar.[1] Das Auftreten des Ritus im Kult der Magna Mater ist anscheinend Ergebnis eines Synkretismus; wir hören von Stieropfern an die Mā von Komana (Steph. Byzant. v. Μάσταυρα). Das Opfer des männlichen Tieres an die Göttin kann zunächst den Zweck gehabt haben, ihr Fruchtbarkeit zuzuführen.[2] In Rom selbst ist das früheste Zeugnis Elagabal (Vit. Elag. 7, 1); damals ist die Zeremonie bereits mit dem Kult der Großen Mutter verbunden. Die älteste römische Inschrift stammt aus dem J. 295 (CIL VI 505); dann gehen sie bis zum Ende des 4. Jh., weil die heidnische Aristokratie

[1] CIL X 1596 v. J. 134 aus Puteoli: Ecitium tauroboliui (6-7 Buchst.)/ Veneris Caelestae et Panteliu .../ Herennia Fortunata imperio de[e] / per Ti. Claudium Felicem sacerd. / iterata est. Der obere rechte Teil ist weggebrochen. Man möchte die erste Zeile nach dem Datum ergänzen und verbessern: e(xer)citium tauroboliu[m M(atris) D(eum) in sac(erdotio)] Veneris C. Dann fällt die Beziehung des Taurobolienopfers auf Venus Caelestis weg. Panteliu entzieht sich der Ergänzung. Dessau (zu ILS 4271 wollte panteliu[m] ergänzen und es mit παντελής verbinden; dann müßte es parallel zu taurobolium stehen, aber das taurobolium selbst ist die letzte Weihe; das Wort sollte also nicht mit et angereiht sein. Zu dem zwanzigjährigen Intervall zwischen zwei Darbietungen Moore, Class. Philol. 19, 1934, 363. Es ist CIL VI 504. 512., Carm. adv. pag. 62 ausdrücklich bezeugt. Minerva Berecynthia, die in Benevent (CIL IX 1538–42) als Empfängerin des Opfers erscheint, ist ein anderer Name der Magna Mater.

[2] Der Ursprung der Bluttaufe ist nicht aufgeklärt. Ein Versuch von A. Körte, AM 23, 1898, 102, einen Felsschacht in Kleinasien darauf zu beziehen, ist nicht überzeugend, da alle Zwischenglieder fehlen. Die Verbindung mit dem Stieropfer der Mithrasreliefs wird dadurch widerraten, daß die mithrischen Inschriften von einem Taurobolienopfer nicht sprechen (CIL VI 736 ist gefälscht); natürlich schließt das nicht aus, daß Adepten des Mithraskultes im 4. Jh. auch diesen Ritus vollzogen haben (z. B. CIL VI 507. 510. 511). Auch in den älteren Zeugnissen für den Kult der Magna Mater findet sich keine Spur von ihm. Eine Erwähnung von κριοβόλια Or. Gr. 764, 27 hat sicher nichts mit dem Kult zu tun und belegt nur die Wortbildung. Man möchte daran denken, daß es sich zunächst bei dem Opfer um Kastration des Stieres gehandelt hat, als Ersatz für die seit Domitian verbotene Kastration der Gallen oder um eine danebenstehende Begehung, die die gleiche Bedeutung hatte. Man sucht die Zeugungskraft der Herrin allen Lebens dadurch zu mehren, daß man ihr die eigene oder etwas Gleichwertiges gibt. Für einen Ersatz würde gut passen, daß das älteste Zeugnis zwanzig Jahre nach Domitian fällt; die Neuerung könnte also ein Ergebnis seines Verbots sein. Nicht entscheidend ist die in den Inschriften öfter auftretende Angabe vires excepit (CIL XIII 1751), vires tauri consecravit (CIL XIII 522. 525), loco (vgl. dazu Löfstedt, Syntactica I 284) vires conditae (CIL XII 1567), taurobolium criobolium caerno perceptum (CIL VI 508), perfectis ritae sacris cernorum crioboli et tauroboli (CIL VIII 23400. 23401). Die vires beim Taurobolium werden noch CIL V 6961. 6962. XIII 573 erwähnt. Bereits Forcellini s. v. hat an diesen Stellen vires als genitalia erklärt, und ihm sind die Späteren gefolgt. In der Tat paßt zu der ausführlichen Schilderung der Bluttaufe bei Prudentius (peristeph. 10, 1011 ff.) namentlich das Auffangen in einem Kernos nicht (vgl. dazu Hes. κέρνεα· τὰ τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν ἐπιθυόμενα), ebensowenig vires transtulit (S. 353,2). Dann ist dieser Ritus, der sich aus dem Kult der Magna Mater erklären läßt, von der Bluttaufe zu scheiden. Auch vires condidit wird man zunächst ebenso auffassen müssen. Aber spätestens seit dem 3. Jh. hat man den Altar an der Stelle der Grube errichtet, in der man das Blut auffing (IG XIV 1020 αἵμασι μυστιπόλοις βωμὸν ὑπερτίθεσαν, vgl. loco CIL XII 1657). Damals kann man vires von der im Blut des Stieres vorhandenen Kraft verstanden haben. Eine Inschrift aus Aquitanien sagt vires escepit Eutychetis (CIL XIII 510 v. J. 239). Dazu ist SEG 2, 518 (oben 353,2) zu vergleichen, wo das Taurobolienopfer σύμβολον εὐτυχίης heißt; deshalb hat man den Stier Εὐτυχής genannt. So läßt sich die Herkunft der Bluttaufe mit dem Kult der Magna Mater nicht organisch verbinden, und auch die übrigen Ableitungen bleiben unsicher (vgl. S. 355,5). Nock, Cambr. Anc. Hist. XII 424, denkt an einen zunächst selbständigen Ritus, der keinem Gott gehörte. Vgl. noch A. Rummens, Het Taurobolium, Diss. Louvain 1943.

Roms sich dieses Ritus vorzugsweise annahm. Aber er hatte seinen ursprünglichen Charakter verloren. Jetzt spricht eine Inschrift davon, daß der Gläubige taurobolio in aeternum renatus ist (CIL VI 510);[1] die Götter, denen es gilt, heißen dii animae suae mentisque custodes (CIL VI 499). Der alte magische Ritus ist sublimiert, obwohl seine äußere Form die gleiche geblieben war. Nur ist es kein erlegter wilder Stier mehr, der dabei verwandt wird, sondern ein Opfertier. Eine Grube wird ausgehoben und mit durchlöcherten Brettern überdeckt. Darin birgt sich der Opfernde und über ihm wird das Tier geschlachtet, so daß sein Blut durch die Öffnungen und Ritzen über ihn strömt. Die ausführliche Beschreibung, die Prudentius gibt,[2] steigert das Abstoßende des Ritus bewußt (peristeph. 10, 1011 ff.), aber es bleibt genug übrig, um den abstrusen Charakter der Begehung zu kennzeichnen. Anscheinend wurde sie eben deshalb als besonders wirksam empfunden.[3] Auch die Umdeutung auf eine Wiedergeburt, die für ewig galt, paßt zu dem Glauben dieser Spätzeit der Antike. Die häufige Erwähnung einer Weissagung des Archigallus bei der Zeremonie[4] lehrt, daß der Zeitpunkt und die Zulassung des Gläubigen von irgendwelchen Zeichen abhängig war, die ihn der Einwilligung der Göttin bei dem Vollzug versicherten. Die sakralen Handlungen zogen sich über mehrere Tage hin (CIL XII 1782. XIII 1753. 1754) und gipfelten in dem eigentlichen Taurobolienopfer, das anscheinend um Mitternacht vollzogen wurde (mesonyctium CIL XIII 1751).[5] Die sorgfältige Datierung hängt mit der notwendigen Wiederholung

[1] Dasselbe meint eine Inschrift aus Spanien mit aram tauriboli sui natalicii redditi (CIL II s. 5260) und eine in Gallien natalici viribus errichtete (CIL XIII 573). Der Tag des Opfers, an dem man wiedergeboren ist, wird zum eigentlichen Geburtstag.

[2] Er läßt versehentlich den Archigallus selbst in seinen seidenen Gewändern in der Grube sitzen. Er verwechselt das Taurobolium also mit dem dies sanguinis. (Tert. apol. 25, 5). Firm. Mat. err. prof. rel. 27, 8. Carm. adv. pagan. 57 ff.

[3] Die Belege sind in den Provinzen zahlreich. CIL II 526. 5521. VIII 5524, 8203. 23400. 23401. IX 1538–1542. X 4726. 4829. XII 357. 358. 1567–1569. 1744. 1745. 4321–4323. 4325. 4328. XIII 504–525. 1751–1754. 11042. XIV 4301–4304. u. s. Die überwiegende Mehrzahl ist pro salute des regierenden Kaisers gesetzt. Mit der individuellen Wirkung der Bluttaufe läßt sich das schwer vereinigen,aber die Vermischung hat an den oben 324 behandelten Weihungen für Venus Victrix, die zugleich dem Andenken der Tochter des Dedikanten gilt, eine Analogie. Ob eine Inschrift vom J. 108, in der eine Fl(avia) Tyche cernophor(a) der großen Mutter auftritt (CIL II 179), schon auf das Taurobolienopfer zu beziehen ist, bleibt ungewiß; sie würde die Bezeugung der Taurobolien um wenige Jahre hinaufdatieren. Vgl. Hes. a. S. 354,2 a. O.

[4] Ex vaticinatione archigalli, CIL VIII 8203 = 19981. XII 1782. XIII 1752. Darauf muß Frg. iur. Vat. § 148 bezogen werden: is qui in Portu pro salute imperatoris sacra facit ex vaticinatione archigalli, a tutelis excusatur. Das Privileg wird für eine außerordentliche und kostspielige Leistung zum Heil des Kaisers gewährt. Mit dem Opfer selbst hat der Archigallus nichts zu tun, da die Inschriften regelmäßig daneben den Beistand eines von ihm unterschiedenen sacerdos erwähnen.

[5] Zu dem Taurobolienopfer vgl. Cumont, Rel. oriental. dans le paganisme romain 63 ff. und die ebenda 229, 66 genannte Literatur. Graillot, Le culte de Cybèle 158 ff. Cumont hat das Taurobolienopfer aus dem Kult der persischen Anâhita ableiten wollen (Rev. archéol. 12, 1888, 132 ff.), später aus dem Kult der Mā Bellona (Rev. hist. rel. 6, 1901, 97 ff.). Daß in Wiesbaden der nach römischem Vorbild benannte mons Vaticanus der dea Virtus Bellona gehörte (CIL XIII 7281), verhilft zu keiner Entscheidung. Wir wissen nicht, ob die Virtus Bellona dort selbständig war oder in einer Beziehung zu der Mater deum stand. Ein Kultbild der Bellona stand auch in Corfinium im Tempel der Magna Mater, CIL IX 3146.

nach zwanzig Jahren zusammen. Als Beschluß des Ganzen wurde ein Altar errichtet, dessen Aufschrift die Erinnerung festhielt.

Ähnliche Umdeutungen werden auch andere Riten der orientalischen Religionen erfahren haben. Apuleius umschreibt den Inhalt der Weihen, die er im Isiskult empfing, mit den Worten: accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine; deos inferos et superos accessi coram et adoravi de proxumo (met. 11, 23). Es muß also die Wanderung durch alle Welten, die Sonne um Mitternacht und die Begegnung mit den Göttern des Himmels und der Unterwelt irgendwie mit den Riten vom Tod und der Auferstehung des Osiris verbunden worden sein. Die Sonne um Mitternacht führt auf Lichteffekte (oben S. 343,1). Der wesentliche Gehalt der Weihe wird auch hier eine Wiedergeburt gewesen sein, die das Schicksal des Osiris auf den Gläubigen bezog und im Endergebnis ihn mit dem Gott gleichsetzte. Apuleius bezeugt ausdrücklich, daß er nach Empfang der Weihe die Verehrung der Gemeinde empfing. Die Wanderung durch alle Welten hat an den Planetensphären auf dem Boden der Mithraeen ihre Entsprechung.

134. Angleichung. Bei aller Annäherung, die durch die geistigen Tendenzen der Zeit bedingt waren, war die Sonderexistenz der Kulte entschieden genug, um die Beteiligung desselben Mannes an mehreren möglich zu machen.[1] Sie alle werden nur als ein Gleichnis empfunden. Die tatsächlichen Vorgänge werden bedeutungslos, soweit nicht hinter ihnen eine verborgene Erkenntnis steht. Wie die Riten zu sakramentalen Akten erstarren, deren eigentlicher Sinn sich erst dem Wissenden erschließt, so erfährt selbst die griechische Heldensage auf den Sarkophagen eine Symbolisierung, die den alten Geschichten eine Beziehung auf die Wünsche und das Schicksal des Verstorbenen verleiht.[2] Auch sie müssen zur Bürgschaft einer Heilsgewißheit werden. In der Vielfalt der Zeichen und Formen erblickt man nur den Ausdruck für die eine Wahrheit, die hinter ihnen allen steht. Sie ist nicht mehr darauf gerichtet, das Leben auf dieser Erde zu erhellen, sondern will Gewißheit über eine transzendente Welt schaffen. Wie man nunmehr die Orakel nach dem Wesen eines Gottes fragt, zeigt den Wandel des Denkens.[3] Götterepiphanien werden nun bedeutsam, und die unmittelbar erfahrene Wirksamkeit einer Gottheit wird hervorgehoben. Zum tausend-

[1] Die inschriftlichen Belege sind zahlreich. IG XIV 1366; CLE 547 eine Dionysospriesterin, die zugleich Pastophoros der Isis gewesen ist, CIL VI 846 ein römischer Senator, der pater (des Mithraskults) hierofanta (der Hekate), profeta Isidis und pontifex Solis war. Ein Augur pub. p. R. Q. war zugleich pater et hieroceryx d(ei) S(olis) i(nvicti) M(ithrae) archibucolus dei Liberi, Hierofanta Hecatae, sacerdos Isidis und vollzieht das Taurobolienopfer für Magna Mater (CIL VI 504). Ein Mann wie Vettius Agorius Praetextatus war sacratus Libero et Eleusiniis, hierophanta, neocorus (des Serapis, H. Bloch, Harv. Theol. Rev. 38, 1945, 242 ff.) tauroboliatus, pater patrum (CIL VI 1779), seine Frau rühmt sich cunctis imbuor mysteriis (a.a.O. 25).

[2] P. Wendland, Die hellenistisch-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Christentum u. Judentum[2], 1912, 160. F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains (Biblioth. arch. et hist. du Service des Antiquités de Syrie 35), Paris 1942, wobei die energischen Einschränkungen von A. D. Nock, Am. Journ. Arch. 50, 1946, 140 ff., zu beachten sind.

[3] A. D. Nock, Rev. Et. Anc. 30, 1928, 280 ff. Harv. Theol. Rev. 27, 1934, 67 ff.

jährigen Jubiläum der Stadt Rom errichtet jemand der Praesentia Matris deum einen Altar (CIL VI 488). Caelestis heißt praesentissimum numen (CIL VI 37170), ein hoher römischer Beamter preist Iuppiter Bazosenus als numen praesens,[1] aber auch Fortuna (CIL VI 181) und Silvanus (CIL VI 648) werden praesentes genannt. Gerade bei diesen unpersönlichen Schutzgeistern wird ihre wirksame Gegenwart wichtig. Von einer Epiphanie des Silvanus berichtet ein Epigramm.[2] Schon das Bild des Gottes verbürgt seine wirksame Hilfe.[3] Im Gegensatz zu der sachlichen Berichterstattung der griechischen Heilinschriften vorchristlicher Zeit wird nun im römischen Asklepieion triumphierend verkündet: τοῦ δήμου παρεστῶτος καὶ συγχαιρομένου ὅτι ζῶσαι ἀρεταὶ ἐγένοντο (des Gottes); das anwesende Volk jubelt dem Wunder zu (IG XIV 966, 5. 10). Die Bereitschaft zur Anerkennung von Wundern auch im staatlichen Leben zeigt das Regenwunder der Marcussäule. In der Zeit des Severus formt Philostrat die Gestalt des neupythagoreischen Wanderpredigers Apollonius von Tyana zu einem Wundertäter um, der an zwei Orten zugleich sein kann und über Zauberkräfte verfügt.[4] Wenn er die Heroen Homers als Gespenster in der Troas umgehen läßt, so hat sicher die literarische Form daran einen großen Anteil; der Diktysroman zeigt, daß die urkundliche Beglaubigung der Dichtung durch Augenzeugen damals modern war. Aber der Heroikos setzt doch die Verbreitung des Glaubens an Geistererscheinungen voraus. Nur so erklärt sich, daß er die Aufschlüsse über die Kämpfe vor Troia einem zeitgenössischen Hirten in den Mund legt, anstatt die Fiktion eines Berichts aus den Tagen Homers zu wählen und etwa Diktys in seinen Stil umzusetzen.

135. Die religiöse Haltung. Die Entwicklung der römischen Religion vom Tode des Augustus bis in die Severerzeit verläuft in allem Wesentlichen gradlinig. Nach einer Periode der religiösen Gleichgültigkeit der oberen Schichten, die sich mit wachsendem Aberglauben der breiten Massen paart, setzt zuerst in der flavischen Zeit und dann noch stärker seit Hadrian eine neue, mächtige religiöse Strömung ein. Die nun herrschenden klassizistischen und archaistischen Tendenzen bringen keine wirkliche Belebung des alten

[1] Bull. archéol. du comité des travaux histor. 1918 p. 140 (Lambaesis) Deo patrio praesenti numini Iovi Bazoseno cuius praesentem maiestatem frequenter expertus sum, M. Aurelius Decimus (der Praeses Numidiae).

[2] IG XIV 1014 aus Rom (Ὑγεῖνος) ὃν ἀργαλέης ἀπὸ νούσου / αὐτός, ἄναξ (Silvanus), ὑγιῆ θήκαο προσπελ[ά]σ[α]ς. / πᾶσι γὰρ [ἐν παθέ]εσσιν ἐμοῖς ἀνα[φ]ανδὸν ἐπέστης / οὐκ ὄναρ, ἀλλὰ μέσους ἤματος ἀμφὶ δρόμους. Die eingesetzte Ergänzung trifft wohl den Sinn; [ἐν τεκέ]εσσιν (E. Curtius und alle folgenden Herausgeber) ist in mehr als einer Hinsicht unwahrscheinlich. Die Epiphanie am hellen Mittag knüpft an den Glauben an den meridianus daemon an. Über ihn P. de Labriolle, Bull. Du Cange 9, 1934, 46. R. Caillois, Rev. hist. rel. 115, 1936, 142. 116, 1937, 54. 143.

[3] CIL VI 462; CLE 894 Hic fuit horridus ante locus, Asteri consilio coeptus liberiter (vgl. dazu Festschrift f. F. Zucker, Berlin 1954, 245) Bromio. Silvigeri dei auxilium renovatum in urbe. Dionysos heißt silviger, weil er mit Laub bekränzt ist. Das Bild des Gottes gewährleistet seine Anwesenheit und seine Hilfe. Die Vorstellung ist neuplatonisch (Marin. v. Procli 32).

[4] Ed. Meyer hat gezeigt, daß diese Umformung im wesentlichen das Werk des Philostratos ist, für die er in seinen Vorlagen nur wenig Anhalt fand (Herm. 52, 1917, 371 ff.). Der Einspruch von J. Hempel, Untersuchungen zur Überlieferung des Apollonius von Tyana (Beitr. z. Religionswissenschaft H. 4), Stockholm 1921, übersieht, daß der Wundermann nur ins dritte und nicht ins erste Jahrhundert paßt.

römischen Polytheismus, schon weil sie auf einen kleinen Kreis beschränkt bleiben. Ein Glauben an unpersönliche und gestaltlose Geister führt zu einer Vereinheitlichung der Vielfalt der Götter. Dahinter zeichnen sich monotheistische Tendenzen ab. Die Philosophie gestaltet ihren Gottesbegriff immer abstrakter, um schließlich in den „negativen“ Definitionen des Neuplatonismus zu gipfeln. Die breiten Massen, denen diese Denkarbeit unzugänglich war, folgen doch in der Zusammenfassung der vielen Bezeichnungen, in dem Bestreben, sich an alle Götter zugleich zu wenden, der allgemeinen Richtung der Zeit. Auch für sie verlieren die Einzelgötter ihre festen Umrisse und verschmelzen zu einer Einheit. Die äußeren Formen des Polytheismus bleiben erhalten, aber sie bedeuten etwas anderes als in den voraufgehenden Jahrhunderten. Die Götter werden ferner und ungreifbarer. Sie verlieren die vertraute Nähe. Um so dringender wird das Bedürfnis einer unmittelbaren persönlichen Beziehung, einer Gewißheit des göttlichen Schutzes. Es führt dazu, überall besondere Geister zu verehren, die diesen Ort, diese Handlung oder diese Gruppe unter ihrer Obhut haben. Hinter den wechselnden Benennungen, die man diesen Geistern gibt, hinter der Spezialisierung, die sie als Schutzpatrone bestimmter Bereiche erfahren, steht das Empfinden, daß die Ereignisse des Lebens von Mächten gelenkt werden, die von außen in die Welt hineinwirken. Die Kraft der Phantasie erlahmt bei dem Versuch, ihre Umrisse festzuhalten und sie voneinander zu unterscheiden. Nur wo man bereits geformte Gestalten von den unterworfenen barbarischen Völkern übernimmt, erhalten sie noch einen Eigennamen. Aber ihre Wirksamkeit ist zu begrenzt, um das Vertrauen der Menschen auf sie zu konzentieren. Was man sucht, ist ein Gott, zu dem man sich in allen Gefahren und Nöten des Lebens wenden kann. Die Gewißheit, nicht das Los aller übrigen Menschen zu teilen, herausgehoben zu sein aus der Menge als Auserwählter, vermögen sie nicht zu vermitteln. Sie kann sich nur aus dem individuellen Verhältnis zu einem einzelnen Gott ergeben. So fühlt sich der Rhetor Aristides unter der unmittelbaren Obhut seines Gottes Asklepios; Domitian sieht in Minerva seine persönliche Schutzpatronin. Aber meist genügt ein solches, rein geistiges Verhältnis nicht. So bekommen Kultvorgänge eine neue Funktion. In der Teilnahme an ihnen erfährt der Gläubige die ersehnte Gewißheit einer unmittelbaren Beziehung zu seinem Gott. Der Mythos, einst eine unverbindliche Erfindung, die sich um die Gestalt des Gottes rankte, erhält eine neue Bedeutung. Er wird beispielhaft für das Leben des Menschen; die Fesseln der irdischen Existenz, die alle binden, sind einmal von dem Gott gesprengt worden. Nach diesem Vorbild wird sich das Leben des Gläubigen gestalten. Die Spannung zwischen Schicksal und Wollen, die einst der Inhalt menschlichen Lebens gewesen war, wird in eine transzendente Welt verlegt und wird zur Auseinandersetzung zwischen jenseitigen Mächten. Was man durch eigene Anstrengung zu vollbringen verzweifelt, haben Attis, Osiris oder Mithras getan. Ihre Leistung, in einer Sphäre ewiger Gültigkeit vollzogen, gewinnt durch den Kultakt Bedeutung für alle Teilnehmer. Der Ablauf ihres Schicksals wird sich nach dem Erlebnis ihres Gottes formen. Mit immer stärkeren Mitteln sucht man diese Parallele zu sichern. Zunächst

genügt die Beteiligung an dem Fest, allenfalls durch die Befolgung bestimmter Ritualvorschriften unterstützt. Aber bald reicht eine Begehung, die allen zugänglich ist, nicht mehr aus, um dem einzelnen die Gewißheit zu geben. Überall bilden sich kleine Gemeinden, in denen der tiefere Sinn der Riten überliefert wird. Schon Plutarch kann sich für die Rechtfertigung des Isiskults auf eine reiche vorhandene Literatur stützen. Wir werden Ähnliches für eine Anzahl der orientalischen Kulte voraussetzen dürfen. Sein Beispiel zeigt zugleich, wie entfernt von aller festgelegten Dogmatik diese allegorischen Deutungen sind. Sie werden in den einzelnen Orten des Reiches sehr verschieden gewesen sein; die Einheit dieser orientalischen Religionen ruht auf dem überall identischen Kult. Dazu besteht in all diesen Religionen die Neigung, den Gott gerade dieses Kultes zu überhöhen und wenn auch nicht zum einzigen, so doch zum Mächtigsten unter allen Göttern zu machen. Je ausschließlicher der einzelne gerade diesem Gotte huldigte, desto näher rückte sein Glaube an einen Monotheismus, ohne ihn doch je völlig zu erreichen. In dem Verschmelzungsprozeß, der die verschiedensten Gottheiten mit einem einzigen gleichsetzte, lag ein anderer Ansatzpunkt für diese Entwicklung. Auch er mußte zu der Überzeugung führen, daß die vielen Götter des Polytheismus nur sprachlich verschiedene Bezeichnungen für dieselbe Gottheit waren, der alle Menschen huldigten, wenn auch jedes Volk unter anderen Namen. In dem Preis der Isis wird der Versuch gemacht, die Gottheiten des antiken Pantheons auf die einzelnen Völker zu verteilen, um sie dann alle als verschiedene Benennungen der Isis aufzufassen (P. Ox. 11, 1380). Die Willkür dieser Zuweisungen wie das Streben nach Vollständigkeit können davor warnen, in dem Papyrus ein Dokument zu sehen, das im offiziellen Kultus oder gar im Bewußtsein des Volkes Gültigkeit hatte. Es ist ein Stück priesterlicher Propaganda. Aber die dahinter stehende Anschauung ist weit verbreitet. Sie bewirkt den Vorrang der Götter, die eine solche ausschließliche Stellung beanspruchen. Obwohl der Staatskult routinemäßig weiter vollzogen wird und die Literatur fortfährt, die alten Götternamen zu brauchen, ist die Wirkung auf die Menge gering. Rein zahlenmäßig überwiegen in den Weihungen die großen Götter des Orients oder provinzielle Spezialgottheiten. Seit Commodus macht die Orientalisierung auch im Staatskult unaufhaltsame Fortschritte.[1] Die Folge ist eine Zersplitterung der Religion. Es gibt verschiedene Religionsgemeinschaften, die über das ganze Reich verbreitet sind, aber keine unter ihnen vermag ein einigendes Band für alle Bewohner des Mittelmeerbeckens abzugeben. Wenn die Constitutio Antonina 212 als eine Wirkung der Bürgerrechtsverleihung hervorhebt, daß nun alle an dem Kult der gleichen Götter teilhaben,[2] so bleiben das Worte. Sowenig eine wirkliche Verschmelzung der disparaten Elemente zu einer Nation gelingt, sowenig wird eine Einheit des Kultus erreicht.

[1] Rostovtzeff, JRS 13, 1923, 91 ff.

[2] P. Giss. 40, col. I 7; Riccobono, Fontes Iuris Romani 1, 88: τοιγαροῦν νομίζω [ο]ὕτω με[γαλοπρεπῶς καὶ εὐσεβ]ῶς δύ[να]σθαι τῇ μεγαλει[ό]τητι αὐτῶν τὸ ἱκανὸν ποι[εῖν, εἰ τοὺς ξένους ὁσ]άκις ἐὰν ὑ[π]εισέλθ[ωσ]ιν εἰς τοὺς ἐμοὺς ἀν[θρ]ώπους [εἰς τὰς θρησκείας τῶ]ν θεῶν συνεπενέγ[κοι]μι.

XIV. DIE AUFLÖSUNG DER RÖMISCHEN RELIGION

136. Äußerer Verfall. Etwa seit der Mitte des 3. Jh. macht sich der wirtschaftliche Niedergang auch in der Ausübung der Kulte geltend[1]. In den Jahren 239–241 sind die Arvalakten noch in alter Weise vollständig auf Stein aufgezeichnet worden; in dem letzten datierbaren Rest vom J. 304 wird anscheinend nur noch der amtierende Magister vermerkt (Not. Scav. 1919, 106). An Stelle der ausführlichen Protokolle tritt eine Liste von Fasten.[2] Die Inschriften für die Vestalinnen reichen etwas weiter hinunter (CIL VI 2135, etwa vom J. 255), um dann ebenfalls für ein Menschenalter auszusetzen (CIL VI 2137, vom J. 286). Die Taurobolienopfer, die sorgfältig datiert sind, gehen bis zum J. 241 in reicher Zahl; dann finden wir noch zwei vereinzelte Beispiele 263 (CIL XII 4324 add.) und unter Probus (CIL VIII 23400); erst im 4. Jh. werden sie wieder häufiger. In einem Nemesistempel in Aquincum ist die letzte datierbare Inschrift vom J. 259 (CIL III 10440). In Rom selbst beobachten wir nach den Tempelbauten der Severerzeit, die Iuppiter Dolichenus, Dea Syria, Caelestis und Serapis, also orientalischen Gottheiten, gelten, eine Lücke bis auf Aurelian, in der nur die ephemere Gründung des Elagabal steht. So unsicher statistische Schlüsse aus dem zufällig erhaltenen Material auch sind, es zeigt sich doch, daß die wirtschaftliche Lage auf die Ausübung des Kultus Rückwirkungen hatte. Die Inschriften sprechen vom Ende des 3. Jh. an so oft von der Wiederherstellung von Heiligtümern, daß man sieht, daß in der Zwischenzeit dafür wenig getan war.

137. Feste. Die Bauernkalender, die noch aus dem 1. Jh. stammen, zeigen auch bei den Festen bereits einen Unterschied gegen die offiziellen Kalender. Erhalten haben sich die Lupercalien im Februar und ebenso die Terminalien. Dazu treten die Totenfeste der Parentalia und der Cara Co-

[1] Der Einschnitt ist scharf betont worden von J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1920, 20 ff. Sein Material ist nicht immer schlüssig, wie das in der Natur der Sache liegt, aber in großen Zügen wird es zutreffen, daß zwischen der Severerzeit und Aurelian die Betätigung des Kultes, soweit sie sich in Dokumenten spiegeln kann, zurückgeht. Inscr. lat. de l'Algérie 2048 stellt ein Proconsul [ae]dem dei Herculis cum porticibus suis nimia vetustate dilabsam et per annos plurimos intermissam her. Ein Tempel für Merkur vetustate delapsum CIL VIII 17327, einer für Pluto CIL VIII 11217. Tempulu[m d]eae Maurae ad pristinum statum reformavit CIL VIII 21665. Eine Kapelle für Fortuna wird [ex] infrequenti et inculto loco an einen anderen übertragen, CIL VIII 5290. 311 wird ein Mithraeum wiederhergestellt quot fuit per annos amplius L desertum, CIL III 4796. Eine 205 geweihte Kapelle bei Ostia wird unter Maximian erneuert, ut locus olim consecratus confrequentetur (CIL XIV 4570). Vgl. noch CIL V 26472.

[2] Wissowa (RE II 1467) hat darauf hingewiesen, daß in dem Protokoll von 241 (Henzen, Acta Fratrum Arval. CCXXV) die sportula nicht mehr 100 Denare beträgt, wie bisher, sondern nur 25. Er schließt mit Recht daraus, daß damals die staatliche Unterstützung gekürzt worden ist.

gnatio. Von den Festen des März werden Quinquatrus und Liberalia erwähnt. Die kriegerischen Begehungen fehlen natürlich und sind durch ein sacrum Mamurio ersetzt, das älteste Zeugnis für die uns später begegnende Umgestaltung (oben S. 117,1). Von sonstigen Feiern werden die Neptunalia im Juli genannt, die Volcanalia im August, das Epulum Iovis im November und die Saturnalien, ferner ein Opfer an die Penaten für den Januar. Eine Anzahl Feste sind durch die Spiele erhalten; die für Flora und Mercur im Mai werden durch die Notiz sacrum Mercur. et Florae gespiegelt, ebenso die Ludi Apollinares im Juli. Einige weitere danken den Stiftungstagen ihrer Tempel die Erwähnung, so wohl Hercules und Fors Fortuna im Juni, die Diana vom Aventin, Spes und Salus im August. Ein Epulum Minervae im September und ein sacrum Libero im Oktober haben keine Anknüpfung in älteren Begehungen. Dafür wird im Mai noch die lustratio segetum begangen.

Es ist sehr aufschlußreich, sich an der Hand dieser Liste einmal klarzumachen, was davon in der Spätzeit noch erhalten war. Opfer an den Grenzstein erwähnt Prudentius als heidnische Begehung (c. Symmach. 2, 1007); gegen die Lupercalien wendet sich noch 494 der Papst Gelasius mit einer Heftigkeit, die verrät, wie populär das Fest damals war (Coll. Avell. 100, I p. 453 ff. Günther).[1] Die Cara Cognatio lebt als Totenfest bis in christliche Zeit (oben 339, 1).[2] Die Lustratio agri erscheint 387 in dem Kalender von Kampanien am ersten Mai, nur wenig gegen das alte Fest der Dea Dia verschoben (CIL X 3792). Die Quinquatrus erwähnen Tertullian im dritten, Symmachus im vierten Jahrhundert als Schulfest (Tert. idol. 10, 2. Symmach. ep. 5, 85, 3).[3] Tertullian kennt als Schulfeste noch Cara Cognatio, Bruma, deren Name bei ihm zuerst an die Stelle der Saturnalien getreten ist,[4] und eine Bekränzung der Schulen für Flora.[5] Auch die Volcanalia bestehen in der Spätzeit fort. Es fehlen also nur die Feste für Liber, Hercules und Fors Fortuna, die Diana Aventina, Spes und Salus und das Epulum Iovis. Die Neptunalia und die Spiele für Salus werden wenigstens im Feriale Duranum im ersten Drittel des 3. Jh. erwähnt, der kampanische Kalender von 387 kennt auch die vota III nonas Ian., das alte feierliche Gelübde zum Jahresbeginn. Ancillarum feriae (oben S. 106) nennt noch der Querolus (p. 42,6 Rahnstr.); die ausgelassenen Fugalia (Aug. c. d. 2,6) sind sonst völlig unbekannt. Man denkt eher an eine Dämonenaustreibung

[1] W. M. Green, Class. Philol. 26, 1931, 60 ff.

[2] Sogar der Name parentalia erhält sich bis in die Spätzeit in der griechischen Reichshälfte, BCH 24, 1900, 321 (Philippi).

[3] Die Art, wie ein so entschiedener Anhänger der alten Religion wie Symmachus (ep. 5, 85, 3) davon spricht, ist bezeichnend: Minervae tibi sollemne de scholis notum est, ut fere memores sumus procedente aevo puerilium feriarum. Es ist auch ihm nur eine Erinnerung an die Schulzeit.

[4] Später beginnen sie schon am 24. November (Lyd. mens. 4, 158 p. 174 W. Georgon. 1, 1, 9) und müssen sich damals über den ganzen Dezember erstreckt haben. Malal. p. 179, 19 Bonn. Georg. Cedren. I p. 259 Bonn. Tert. Idol. 10, 3. 14, 6. Offenbar bürgerte sich der Name ein, weil man den heidnischen der Saturnalia vermeiden wollte. Mommsen, CIL I² p. 287 not. 2. Crawford, Byz. Zeitschr. 23, 1920, 365 ff.

[5] Tert. idol. 10, 3: Etiam strenae captandae et Septimontium et Brumae et Carae Cognationis honoraria exigenda omnia, Florae scholae coronandae. Das Septimontium war natürlich auf die Stadt Rom beschränkt.

als an die längst vergessenen Poplifugia (oben S. 128). Jedenfalls zeigen die Worte Augustins, daß nur eine allgemeine Lustbarkeit übriggeblieben war.

Etwas anders stellt sich das Bild dar, wenn man die orientalischen Kulte der Menologien betrachtet. Mithras und die syrischen Kulte fehlen, wie man im 1. Jh. erwartet; das Fest der Lavatio der Magna Mater[1] erwähnt Symmachus (ep. 2, 54, 1 p. 53 Seeck) ebenfalls noch, aber daneben haben die Menologien eine auffällig große Zahl ägyptischer Feste, neben dem Navigium Isidis im März Phariae und Serapia im April und die Heuresis im November, die in der späteren Zeit auch unter dem Namen Hilaria auftritt. Die Bevorzugung der ägyptischen Kulte mag teilweise ihren Grund in der Abhängigkeit von astronomischen alexandrinischen Quellen haben, spiegelt aber die Beliebtheit des Isiskultes, die wir trotz der offiziellen Bekämpfung (oben S. 283) für das 1. Jh. aus den Elegikern und dem Isiskult in Pompeji erschließen müssen. Weitergelebt hat von diesen Festen nur das Navigium Isidis, dieses aber mit beträchtlicher Lebenskraft, da es sich mit seinem von Apuleius im 2. Jh. beschriebenen Maskenzug und dem Schiffskarren noch im heutigen Karneval fortsetzt.[2]

Es handelt sich durchweg um volkstümliche Feste, bei denen die Götter, denen sie einst gegolten hatten, kaum noch von Bedeutung waren. Die Lupercalien waren schon in der ausgehenden Republik eine Volksbelustigung, die mit dem alten Hirtenfest nichts mehr zu tun hatte. Die Quinquatrus hatten ebenfalls ihren ursprünglichen Charakter früh eingebüßt und scheinen sogar nicht mehr ausschließlich der Minerva gegolten zu haben.[3] Die Saturnalien, deren Zusammenhang mit Saturn zu allen Zeiten schwach gewesen war, nehmen fremde Bräuche auf[4] und ändern sogar ihren Namen in Brumalia. Auch die öfter erwähnten Volcanalia haben keine unmittelbare Verbindung mehr mit Vulcan.[5] Das Fest der Eröffnung der

[1] Es wird mit Maskenaufzügen begangen wie das Navigium Isidis Herodian. 1, 10, 5. In solchen Zusätzen, die mit den ursprünglichen Riten keinen Zusammenhang haben, zeigt sich, wie die Feste ihrem eigentlichen Wesen entfremdet werden und zu bloßen Anlässen eines ausgelassenen Treibens herabsinken.

[2] Apul. met. 11, 8 ff. Im Osten heißt es Πλοιαφέσια Deubner, AM 37, 1912, 180 f. Nach dem Zeugnis der Menologien und des Lydus (mens. 4, 32. CIL I² 311) lag es am 3. März. Die Prozession kennt noch Claudian (Paneg. de IV. cons. Honor. 570 ff.). Die Einordnung in den christlichen Kalender hat bewirkt, daß jetzt der Karneval in den meisten Jahren für den Beginn der Schiffahrt zu früh liegt. Eine direkte Einwirkung des alten Dionysosfestes, an dem der Gott auf einem Schiffskarren einzog (Deubner, Att. Feste 102 ff. Nilsson, Griech. Feste 268), ist ausgeschlossen, da es damals längst nicht mehr bestand (dagegen mit Recht Deubner a.a.O. 102, 3, der an die Ploiaphesia nicht gedacht hat). Auch für eine frühe Verschmelzung der beiden Feste fehlt jeder Anhaltspunkt. Die Ableitung des Karnevals als carrus navalis aus dem Isiskult empfiehlt sich auch, weil sich der Kult der ägyptischen Götter lange erhielt. Vgl. zu dem Fest Alföldi, A festival of Isis under the Christian emperors in the 4th cent. Dissert. Pannon. 2, 7, Budapest 1937.

[3] Für den Charakter der Quinquatrus, Suet. Aug. 71, 3. Ner. 34, 2 = Tac. Ann. 14, 4. Schon Augustus schreibt an Tiberius: Quinquatrus satis iucunde egimus; lusimus enim per omnes dies forumque aleatorum calfecimus (Suet. a.a.O.). Für die Verbindung mit den Wochengöttern statt mit Minerva Tert. idol. 10, 2 quis ludimagister sine tabula septem idolorum Quinquatria tamen frequentabit? Aber Symmachus (oben S. 361, 3) nennt Minerva.

[4] Nilsson Opusc. I 214 ff. Zu dem Narrenkönig der Saturnalien W. Weber, Das Kronosfest in Durostorum, ARelW 19, 1916–19, 316 ff.

[5] Nilsson, Opusc. I 268.

Schiffahrt kann mit Isis erst in hellenistischer Zeit verbunden sein, seit die Schiffahrt auch für Ägypten Bedeutung gewann, vielleicht durch die ägyptischen Kornflotten, und sein Fortleben in christlicher Zeit zeigt, daß der heidnische Kult dafür unwesentlich geworden war. Verwandten Charakter trugen die Pelusia am 20. März, gegen deren ausgelassenen Charakter schon Marcus einschreiten mußte.[1] Sie galten dem Serapis, was Isis bei der im Westen üblichen Kultgemeinschaft zwischen beiden nicht ausschließt. Gerade das Gedächtnis der ägyptischen Götter muß sich lange erhalten haben; noch im 5. Jh. kennt der Querolus (p. 33, 2 Rahnstrand) Bilder des hundsköpfigen Anubis, die er wohl nicht aus der Literatur übernimmt. Im 4. Jh. führt ein alamannischer Königssohn den Namen Sarapio (Amm. Marc. 16, 12, 1).[2] So scheinen gerade die ägyptischen Kulte eine Lebenskraft besessen zu haben, die die der alten römischen Götter übertraf. Die gelegentliche Erwähnung eines iter Dianae in dem kampanischen Festkalender von 387 (CIL X 3782) zeigt, daß wenigstens als Straßenname das Gedächtnis der Diana vom Berge Tifata sich erhalten hatte. Im ganzen aber wird man sagen dürfen, daß wesentlich die Feste weiterlebten, die Anlaß zu einer allgemeinen Lustbarkeit gaben, und in denen die auf die Götter bezogenen Riten hinter volkstümlichen Bräuchen zurücktraten.

Seit einiger Zeit besitzen wir den Kalender der cohors XX Palmyrenorum aus Dura-Europos.[3] Er zeigt, welche Tage nach dem Willen der Regierung unter Severus Alexander als Feiertage für die Truppe zu gelten hatten. In erster Linie sind es die Begehungen der Loyalitätsreligion, die Geburtstage der Kaiser und ihrer Angehörigen sowie der konsekrierten Divi seit Augustus, sogar die memoria des Germanicus, ihre dies imperii und die übrigen Gedenktage der regierenden Dynastie. Von den alten Göttern finden wir hier noch die kapitolinische Trias und, wie beim Heere natürlich, Mars mit verschiedenen Beinamen; er empfängt auch an den Kalenden des März noch ein besonderes Opfer (1, 19). Der 12. Mai als Tag der ludi Martiales wird ebenfalls mit einem Opfer an ihn begangen (2, 9). Das gleiche gilt für die circenses für Salus am 5. Mai. Auch das Fest der Feldzeichen, die rosaliae signorum, liegt vielleicht nicht zufällig an dem letzten Tage der in den Kalendern des 4. Jh. verzeichneten ludi für Honos und Virtus, obwohl für die vorher VI [idu]s Maias verzeichneten Rosaliae signorum eine solche Anknüpfung fehlt. Von alten Festen werden nur die Quinquatrus, die Vestalia

[1] Die Pelusia erscheinen in den Kalendern des 4. Jh. und bei Lyd. mens. 4, 57 p. 112, 18 W. Von der Ausgelassenheit (vulgaritas) des Festes redet die Hist. Aug. v. Marc. 23, 8 (vgl. zu der Stelle Courcelle; Rev. ét. lat. 29, 1951, 306, 4). U. Wilcken, Klio 9, 1909, 131, bezieht die Stelle der vita Marci wohl mit Unrecht auf ein Fest in Pelusium selbst, weil die Pelusia erst im 4. Jh. erwähnt werden. Aber wir haben zwischen dem 1. und 4. Jh. keinen Kalender, der sie nennen könnte. Das Fest verstand schon Mommsen zu CIL I² p. 313 unter der vulgaritas Pelusia.

[2] Aber die Angabe des Tacitus Germ. 9, pars Sueborum et Isidi sacrificant, ist doch wohl interpretatio Romana für eine einheimische Göttin; Heichelheim, RE 16, 2180, denkt an Nehalennia, was unsicher bleibt. Auf die Frage der Beeinflussung germanischer Gedichte wie der Völuspa von religiösen Vorstellungen der Kaiserzeit kann hier nicht eingegangen werden.

[3] R. O. Fink, A. S. Hoey, W. F. Snyder, The Feriale Duranum, Yale Classical Studies 7, 1940, 1 ff. mit reichem Kommentar. Neuausgabe The Excavations of Dura-Europos, Final Report V 1, 1959, no. 54 von R. O. Fink. Dort S. 197 die weitere Literatur.

und die Neptunalia erwähnt; die Saturnalien standen vermutlich in der Lücke am Schluß des Papyrus. Es fehlt uns das Material, um zu entscheiden, ob die Vestalia der Vesta p. R. gelten, die sich im 3. Jh. der besonderen Fürsorge der Kaiser erfreut, oder das für die Verpflegung des Lagers wichtige Fest der Bäcker gemeint ist. Quinquatrus und Neptunalia danken ihre Erwähnung wohl dem volkstümlichen Charakter der Feste; es ist bezeichnend, daß bei beiden zwar eine supplicatio erwähnt wird, aber kein Gottesname dabei steht. Vielleicht ist es eine Erinnerung an die alte kriegerische Bedeutung dieser Tage, wenn von den Quinquatrus bis zum Tubilustrium am 23. März für jeden Tag supplicationes angeordnet werden, wieder ohne daß ein Gott genannt wird. Endlich erhält am 21. April ob natalem Urbis [R]omae [A]ete[rnae] Roma das Opfer einer Kuh. Der Parilien, die an diesem Tag liegen, geschieht keine Erwähnung mehr. Die Feste sind ganz überwiegend auf das Lagerleben und die offiziellen Gelegenheiten zur Bekundung der Loyalität ausgerichtet. Von den Gottheiten des Orients fehlt jede Spur; man hat deshalb vermutet, daß der Kalender eine ältere Verordnung nur modernisiert und durch die Zufügung der Feiern für die regierende Dynastie ergänzt hat. Jedenfalls zeigt sich, daß dieser Festkalender nur die für die Truppe vorgeschriebenen Feiern enthielt. Er ist ein Teil der militärischen Ordnung, die sich mit der Religion des einzelnen Soldaten nicht berührt.

138. Restaurationsversuche. Weder an bestimmte Tage des Kalenders gebundene volkstümliche Bräuche noch von oben herab befohlene Feiern können eine Religion wirklich am Leben erhalten. Es fruchtete wenig, daß einzelne Kaiser den alten Kulten ihre besondere Fürsorge angedeihen ließen, wie es schon Hadrian im Zuge seiner altertümelnden Neigungen getan hatte (Hist. Aug. v. Hadr. 22, 10). Auch die Oberschicht verhielt sich im allgemeinen noch im zweiten und in der ersten Hälfte des 3. Jh. ablehnend gegen Fremdkulte, wie die Anschauungen des Tacitus und der Widerstand, den Elagabal fand, lehren können. Aber die Severerzeit verwischte den Unterschied zwischen römischen und fremden Göttern und förderte so die Verschmelzung aller Kulte im Reich. Ein Verhältnis, wie es die Griechen durch die Institution der Ephebie von Jugend auf zu den Göttern ihres Landes gewannen, bestand in Rom zu keiner Zeit.[1] So war der Boden für die Aufnahme geschlossener Religionssysteme aufgelockert. Manichäismus und Christentum drangen in die römische Welt ein, beide dadurch überlegen, daß sie gegenüber dem läßlichen Synkretismus exklusiv waren und alle anderen Religionen verwarfen.

Als nach den Wirren in der Mitte des 3. Jh. wieder energische Regenten die Regierung führten, mußten sie sich mit diesen Bewegungen auseinandersetzen, die inzwischen rein zahlenmäßig so gewachsen waren, daß sie nicht mehr ohne weiteres beiseite geschoben werden konnten. Hand in Hand mit dem Versuch der Repression der neuen Kulte, die sich in den Christenverfolgungen[2] und in Diocletians Edikt gegen die Manichäer vom J. 297 aus-

[1] A. D. Nock. Cambr. Anc. Hist. 12, 411. Nilsson, Gesch. d. griech. Rel. II 62.

[2] Zu den Christenverfolgungen des dritten Jahrhunderts Alföldi, Klio 31, 1938, 323 ff.

drückt,[1] gingen Reformversuche, die der Vereinheitlichung des Kultes und der Schaffung einer Reichsreligion galten. Aurelians Sonnenkult war ein solcher Versuch (oben 350); er hatte zugleich sich selber als Gott bezeichnet (Mommsen, St. R. II 737) und er wird deus Aurelianus, nicht Divus, auch auf Inschriften aus der westlichen Reichshälfte genannt (CIL II 3882. VIII 4877. XI 556), die freilich erst nach seinem Tode gesetzt sind, aber auf seinen Münzen erscheint er als deus et dominus (Mattingly-Sydenham, Rom. imp. coins V 305. 306). Die Straffung des Herrscherkults soll die Reichseinheit stützen. Unter Diokletian macht sich die Rückkehr zu alten Traditionen geltend;[2] die Inschriften sprechen zwar gelegentlich von seiner divina Maiestas (CIL VIII 9041) oder bezeichnen die regierenden Kaiser als diis geniti et deorum creatores (CIL III 710), und die Sprache der Panegyriker ist ähnlich,[3] aber die Kaiser halten sich streng an die römische Überlieferung. Ihre Beinamen Herculius und Iovius greifen auf die Vorstellung von Schutzgeistern des Herrschers zurück und können fast mit den theophoren Namen der alten Zeit in Parallele gesetzt werden. Wir finden in Rom wie in Afrika Weihungen an den Genius des Iovius und Herculius,[4] und die Kaiser bezeichnen Iuppiter gern als conservator ihrer Herrschaft. Man kann unter ihrer Regierung sogar eine gewisse Wiederbelebung der alten Kulte beobachten. Es gibt eine Inschrift Vertumnus temporibus Diocletiani et Maximiani (CIL VI 804), und bei der Wiederherstellung der Wasserleitungen erhält Tiberinus unter diesem altertümlichen Namen als pater aquarum omnium eine Weihung (oben S. 132, 2). Der Athena von Ilion, Schutzgottheit der troianischen Ahnen der Römer, wird auf Anordnung der Kaiser ein Zeusbild dargebracht (IGRom. 4, 214), ebenso dem Apollo von Didyma Statuen des Zeus und der Leto (Inschr. v. Didyma 89. 90). Aber die Devotion der Kaiser gilt auch den ägyptischen Kulten (Cumont, CRAI 1914, 147), er hat Iseum und Sarapeum in Rom herstellen lassen (Chron. min. I 148 Mommsen). Wir haben Weihungen an Sol und Belenus in Aquileia (CIL V

[1] Coll. leg. Rom. et Mos. 15, 3. Zur Datierung W. Seston, Mélang. Ernout, Paris 1940, 345. De Stoop, Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'empire Romain. Ouvr. p. p. la faculté de lettres de Gand 38. 1909.

[2] Die Stellung zur Tradition findet ihren Ausdruck in dem Wortlaut des Manichäeredikts: dii immortales providentia sua ordinare et disponere dignati sunt, quae bona et vera sunt ut multorum et bonorum et egregiorum virorum et sapientissimorum consilio et tractatu inlibata probarentur et statuerentur, quibus nec obviam ire nec resistere fas est; neque reprehendi a nova vetus religio deberet. Maximi enim criminis est retractare quae semel ab antiquis statuta et definita suum statum et cursum tenent ac possident. Coll. leg. 15, 3, 2. Ähnlich wird der Erlaß über Ehehindernisse begründet: ita enim ipsos deos immortales Romano nomini, ut semper fuerunt, faventes et placatos futuros esse non dubium est (Coll. Leg. 6, 4, 1). Auch das Preisedikt vergißt nicht, bei der Betonung der felicitas temporum hinzuzufügen iuxta deos immortales, und spricht weiterhin von benigno favore numinum. Vgl. zur Haltung Diocletians K. Stade, Der Politiker Diokletian und die große Christenverfolgung, Diss. Frankfurt 1926, bes. 83 ff.

[3] Di boni von den Kaisern Cagnat-Merlin, Inscr. Lat. d'Afrique 106. Mamertin., Panegyr. 10, 2, 1, spricht von Maximian als praesens deus, 11, 2, 4 nennt er die beiden Kaiser dis genitos wie die im Text angeführte Inschrift.

[4] CIL III 449. VI 254. 255. VIII 2345–2347. 23179. Entsprechend werden Tore in Grenoble in Porta Iovia und Herculea umbenannt (CIL XII 2229), ebenso eine Porticus in Rom (CIL VI 254). Iuppiter, Hercules und Victoria weihen die Kaiser das neu errichtete Lager einer Cohorte in Ägypten (CIL III 22).

803. 732) und an Mithras in Carnuntum (CIL III 4413). Es ist die Gesamtheit der im Reich verehrten Götter, die nun in die Fürsorge der Kaiser einbezogen wird. Das Gefühl der Verantwortung der Regierung für den Kultus ist im 3. Jh. lebendiger als zuvor. Die berühmte Verordnung des Decius vom J. 249, daß alle Angehörigen des Reichs den Göttern Opfer darbringen müssen, darf nicht nur als Maßnahme gegen die Christen angesehen werden, seit wir wissen, daß sie sich ohne Unterschied auf alle erstreckte.[1] Gewiß sollten die „Gottesleugner“ damit kenntlich gemacht werden, aber zugleich war es ein Versuch, den Kult wieder zu beleben oder zu intensivieren. Eine Zusammenfassung aller Kräfte soll der Notlage des Reichs steuern, und die religiösen Mittel sind dabei ebenso notwendig wie die weltlichen. Die Betonung des Zusammenhanges zwischen dem Kult der Götter und dem Bestand des Reiches bewirkt, daß in dieser Zeit Vesta wieder in den Vordergrund tritt,[2] und dieses Gefühl spricht sich noch in dem Gebet aus, mit dem Iulian seine Rede an die Göttermutter schließt.[3]

139. Das Ende. Die Einführung des Christentums als Staatsreligion bedeutete zunächst noch kein Verbot des heidnischen Kultus. Gewiß hat die offizielle Begünstigung der Christen der neuen Religion manche Bekenner zugeführt, aber das Stärkeverhältnis wird in den verschiedenen Teilen des Reichs geschwankt haben. Der Bericht Iulians über das Verhalten des Bischofs Pegasius (ep. 79 Cum.-Bid.) zeigt, wie weit die Duldung noch in der Mitte des Jahrhunderts ging. Kaisertempel und Priestertümer für die gens Flavia hat Konstantin ausdrücklich autorisiert, wenn auch unter Ausschluß „heidnischer“ Riten.[4] 320/21 ordnet er bei einem Blitzschlag, der das Amphitheater traf, Befragung der Haruspices an;[5] auch den Privaten wird sie bei dieser Gelegenheit ausdrücklich erlaubt. Er führt noch den Titel des Ponti-

[1] P. M. Meyer, Die Libelli der decianischen Christenverfolgung, Abh. Akad. Berl. 1910 Abh. 5, ein weiteres Exemplar Sammelbuch 6, 9084. Die erhaltenen Texte stammen aus dem J. 250. Die stereotype Formel der Bescheinigung lautet: Ἀεὶ θύων τοῖς θεοῖς καὶ εὐσεβῶν διετέλεσα καὶ νῦν ἐπὶ παρόντων ὑμῶν κατὰ τὰ προσταχθέντα ἔθυσα καὶ ἔσπεισα καὶ τῶν ἱερείων ἐγευσάμην. Vgl. Mommsen, Strafr. 568. Es ist für die Zeit bezeichnend, daß nur ganz allgemein von den „Göttern“ gesprochen wird; an welchen Gott man sich wendet, ist offenbar unwesentlich. Die Götter des Polytheismus sind zu einer Einheit verschmolzen; der Kultakt, der einem einzelnen gilt, schließt die Anerkennung ihrer Gesamtheit in sich.

[2] Über den Vestakult des dritten Jahrhunderts A. D. Nock, Harv. Theol. Rev. 23, 1930, 251.

[3] Iul. or. 5, 180 b: δίδου πᾶσι μὲν ἀνθρώποις εὐδαιμονίαν ἧς τὸ κεφάλαιον ἡ τῶν θεῶν γνῶσίς ἐστι, κοινῇ δὲ τῷ Ῥωμαίων δήμῳ μάλιστα μὲν ἀποτρίψασθαι τῆς ἀθεότητος τὴν κηλῖδα, πρὸς δὲ καὶ τὴν τύχην εὐμενῆ συνδιακυβερνῶσαν αὐτῷ τὰ τῆς ἀρχῆς πολλὰς χιλιάδας ἐτῶν, ἐμοὶ δὲ καρπὸν γενέσθαι τῆς περὶ σὲ θεραπείας ἀλήθειαν ἐν τοῖς περὶ θεῶν δόγμασιν, ἐν θεουργίᾳ τελεότητα, πάντων ἔργων οἷς προσερχόμεθα περὶ τὰς πολιτικὰς καὶ στρατιωτικὰς πράξεις ἀρετὴν μετὰ τύχης ἀγαθῆς κτλ.

[4] Der Wortlaut des Reskripts über die Errichtung eines Tempels der gens Flavia in Hispellum ist erhalten: Aedem quoque Flaviae hoc est nostrae gentis ut desideratis, magnifico opere perfici volumus, ea observatione perscripta, ne aedes nostro nomini dedicata cuiusquam contagione superstitionis fraudibus polluatur (CIL XI 5265). Einen pontifex Flavialis finden wir auch in Rom (CIL VI 1690. 1691), in Hispellum selbst (CIL XI 5283) und in Afrika (Aurel. Vict. Caes. 40). Man versteht, daß das Priestertum mit den heidnischen vereinbar war (CIL VI 1610, unten 368,1).

[5] Cod. Theod. 16, 10, 1 retento more veteris observantiae quid portendat ab haruspicibus exquiratur; nur Opfer aus diesem Anlaß werden wieder ausgeschlossen.

fex Maximus.[1] Erst unter seinen Nachfolgern ordnen zwei kaiserliche Verfügungen vom J. 354 die Schließung der Tempel an und verbieten Opfer an öffentlichen Plätzen.[2] Die Wirkung scheint nicht erheblich gewesen zu sein. Der Kalender von 354 verzeichnet noch eine ganze Anzahl von heidnischen Festen; 356 bei seinem Besuch Roms, dessen Eindruck Ammian ausführlich schildert (16, 10), ernennt Constantius römische Adlige zu heidnischen Priestern,[3] und 359 bringt der praefectus urbis noch das übliche Opfer im Castortempel von Ostia (Amm. Marc. 19, 10, 4). Ein Verbot nächtlicher Opfer unter Valentinian bleibt unausgeführt, weil Praetextatus für die Eleusinischen Mysterien eintritt.[4] Die Philosophie unternimmt mit Iamblichos den Versuch, die Gesamtheit des Polytheismus in eine Götterhierarchie einzuordnen und selbst den Spiritismus der Zeit zu rechtfertigen.[5] Die kurze Reaktion unter Iulian fand den Boden wohl noch weithin vorbereitet und konnte sich auf Sympathien in der Bevölkerung stützen.[6] Seine Reden auf König Helios und die Göttermutter stellen einen Versuch dar, den traditionellen Polytheismus durch die neuplatonische Philosophie Iamblichs zu sublimieren.[7] Sie zeigen, welche Götter jetzt im Vordergrunde standen. Es sind nicht mehr die altrömischen, sondern der Sonnenkult und die kleinasiatische Muttergöttin. Wie schon für die kaiserlichen Erlasse des 3. Jh., handelt es sich für ihn um die Gesamtheit des Polytheismus, in dem zwar jeder Gott seinen Platz hat, aber alle eine Einheit bilden. Auch er spricht, wie Diokletian, viel mehr von den Göttern im allgemeinen als von einem einzelnen.[8] Die orientalisierenden Tendenzen und die allegorische Ausdeutung der Götterpersönlichkeiten haben den alten Polytheismus innerlich ausgehöhlt und nur noch eine Vielheit von Namen übriggelassen, die beliebig ausdeutbar sind.

[1] Z. B. CIL V 8011. VIII 8412. 8477. Ebenso Constantius CIL III 3705.

[2] Ein erstes Opferverbot war schon 341 erfolgt, Cod. Theod. 16, 10, 2. Cod. Theod. 16, 10, 4 (v. J. 346 oder 354): placuit omnibus locis atque urbibus universis claudi protinus templa et accessu vetito omnibus licentiam delinquendi perditis abnegari; volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere. 16, 2, 6 (356): poena capitis subiugari praecipimus eos quos operam sacrificiis dare vel colere simulacra constiterit. Verbot nächtlicher Opfer, Cod. Theod. 16, 10, 5 (353).

[3] Symmach. 3. rel. 7 p. 281, 31, Seeck: replevit (Constantius) nobilibus sacerdotia; ob der Kaiser darin mehr sah als Titelverleihungen, bleibe dahingestellt.

[4] Zosim. 4, 3, 2 (Valentinianus) τὰς νυκτερινὰς ἐκώλυσε θυσίας ἐπιτελεῖσθαι, τοῖς μυστικῶς πραττομένοις ἐμποδὼν διὰ τοῦδε τοῦ νόμου γενέσθαι βουλόμενος. Ἐπεὶ δὲ Πραιτεξτᾶτος, ὁ τῆς Ἑλλάδος τὴν ἀνθύπατον ἔχων ἀρχήν, ... τοῦτον τὸν νόμον ἔφη ἀβίωτον τοῖς Ἕλλησι καταστήσειν τὸν βίον ... ἐπέτρεψεν ἀργοῦντος τοῦ νόμου πράττεσθαι πάντα κατὰ τὰ ἐξ ἀρχῆς πάτρια. Die Zerstörung der Tempel wird 342 untersagt (Cod. Theod. 16, 10, 3).

[5] Dodds, JRS 37, 1947, 55 ff.

[6] Auf der Inschrift CIL VIII 4336 heißt er restitutor libertatis et Ro[manae] religion[is]; meist geben die Inschriften nur vorsichtig restitutor publicae libertatis (CIL III 7088, vgl. VIII 1432), was wohl auf das gleiche hindeutet. Auf der Inschrift aus Iasos BCH 13, 1889, 35 ist anscheinend die Beziehung auf das Heidentum einer Rasur zum Opfer gefallen. Ein Wunsch, wie νικᾶν ἐγενήθης CIL III 14172[2] zeugt gleichfalls für die Stimmung der heidnischen Bevölkerung gegenüber dem Apostaten; εἷς θ[εός]. νίκ[α] Ἰουλι[ανέ] Quarterly of the department of Antiquities in Palestine, Suppl. to vol. 9, 1940, 160 (Askalon).

[7] G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Iulians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter, Leipzig 1907. R. Asmus, Der Alkibiadeskommentar des Iamblichos als Hauptquelle für Kaiser Iulian, Sber. Heidelb. Akad. 1917, 3. Über Iulian im allgemeinen J. Bidez, La vie de l'empereur Julien, 1930 (deutsche Übersetzung, München 1940).

[8] Ebenso drückt sich Ammian aus: Nilsson, Gesch. d. griech. Religion II 547, 6.

Gratian lehnt als erster den Titel Pontifex Maximus ab (Zosim. 4, 36, 5), den Konstantin und seine Söhne noch ohne Bedenken geführt hatten. Er ordnet auch die Entfernung des Altars der Victoria aus der Senatskurie an, der dort seit den Tagen des Augustus gestanden hatte. Beides geschieht unter dem Einfluß des Ambrosius, der hinter dem jungen und schwachen Kaiser der eigentliche Führer in dem letzten Kampf gegen das Heidentum gewesen ist. Die Maßregel stößt auf den leidenschaftlichen Widerstand der heidnischen Senatsmehrheit. Hier bemüht man sich mit allen Mitteln, den heidnischen Kult zu stützen. Die vornehmen Senatoren übernehmen wetteifernd die heidnischen Priestertümer.[1] Es ist die feste Überzeugung in diesen Kreisen, daß alles Unheil, das das römische Reich trifft, darauf zurückgeht, daß nicht mehr staatliche Opfer für den heidnischen Kult gebracht werden.[2] Sowohl die Niederlagen gegen die Barbaren wie die Hungersnot von 383 werden damit erklärt. Der typische Vertreter dieses Konservatismus ist Symmachus. Für ihn bedeutet die Tradition einen Wert an sich. Selbst ein Verfahren wegen Vestalinneninzests möchte er wieder in Gang bringen und die traditionelle Strafe dafür erwirken (Symmach. ep. 9, 147. 148 p. 274 Seeck). Alles muß für ihn sein, wie es immer gewesen ist. Er kann mit Selbstverständlichkeit formulieren: pars melior humani generis senatus (ep. 1, 52 p. 26, 4 Seeck) und nimmt selbst daran Anstoß, daß sein Freund und Gesinnungsgenosse Praetextatus eine Statue von den Vestalinnen erhält quod omnes pontifices nusquam ante meruerunt (ep. 2, 52, 2, cf. CIL VI 2145).[3] Man sieht mit aristokratischer Verachtung auf die Leute, die die heidnischen Kulte vernachlässigen, um ihre Karriere zu fördern.[4] Ein ostentum wird genau so wichtig genommen wie vor siebenhundert Jahren, und die Wiederholung der Opfer bei unglücklichem Ausfall ist Gegenstand der

[1] L. Aradius Valerius Proculus ist augur, pontifex maior, quindecimvir, pontifex Flavialis (der konstantinischen Dynastie, oben 366, 4. CIL VI 1690), Memmius Vitrasius Orfitus pontifex maior Vestae, quindecimvir und pontifex Solis (CIL VI 1741); er stellt als praefectus urbis einen Apollotempel her (CIL VI 45), der Vater des Symmachus war pontifex maior und Quindecimvir (CIL VI 1698), ein Augur aus diesem Kreise CIL X 1700, ein pontifex maior CIL VI 32051. Entsprechend sorgt man für die Provinzialpriestertümer: CIL VI 1736: quod studium sacerdotii provinciae restituerit ut nunc a competitoribus adpetatur, quod antea formidini fuerit. Eine Liste der Kulte, an denen sich die römische Aristokratie in dieser Zeit beteiligt, bei H. Bloch, Harv. Theol. Rev. 38, 1945 hinter S. 244.

[2] Symmach. ep. 2, 7, 3 p. 44 Seeck aus Anlaß der Hungersnot von 383 dii patrii, facite gratiam neglectorum sacrorum, ebenso in der dritten relatio sacrilegio annus exaruit (3. rel. 16 p. 283, 8 Seeck). Allgemein Zosim. 4, 59, 2 f. von der Haltung der heidnischen Senatoren unter Theodosius: Μηδενὸς . . . ἑλομένου τῶν ἀφ' οὗπερ ἡ πόλις ᾠκίσθη παραδεδομένων αὐτοῖς πατρίων ἀναχωρῆσαι καὶ προτιμῆσαι τούτων ἄλογον συγκατάθεσιν (ἐκεῖνα γὰρ φυλάξαντας ἤδη διακοσίοις καὶ χιλίοις σχεδὸν ἔτεσιν ἀπόρθητον τὴν πόλιν οἰκεῖν) . . . τῶν δὲ ἀπὸ τῆς γερουσίας μὴ κατὰ θεσμὸν εἰπόντων πράττεσθαι τὰ τελούμενα μὴ δημοσίου τοῦ δαπανήματος ὄντος, διὰ τοῦτο τότε τοῦ θυηπολικοῦ θεσμοῦ λήξαντος καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα τῆς πατρίου παραδόσεως ἦν, ἐν ἀμελείᾳ κειμένων ἡ Ῥωμαίων ἐπικράτεια κατὰ μέρος ἐλαττωθεῖσα βαρβάρων οἰκητήριον γέγονεν κτλ. Entsprechend heißen jetzt die eleusinischen Mysterien τὰ συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἁγιώτατα μυστήρια (Zosim. 4, 3, 3).

[3] J. A. M. Geachy, Q. Aurelius Symmachus and the senatorial Aristocracy of the West, Diss. Chicago 1942, der die ökonomischen Gesichtspunkte in den Vordergrund rückt. Dagegen ausgezeichnet N. Baynes, JRS 36, 1946, 175 ff.

[4] Symmach. ep. 1, 51 nennt die Vernachlässigung der Pflichten des Priesteramts genus ambiendi; vgl. als Gegensatz seine eigene Sorgfalt ep. 1, 47, 1.

Sorge;[1] eine Krankheit seiner Tochter bedeutet die gestörte pax deum (ep. 1, 48).

Neben dem starren Konservativen steht der Mann, der für alle Kulte im Reich aufgeschlossen ist und an möglichst vielen teilhaben möchte, Vettius Agorius Praetextatus.[2] Er war Augur, pontifex Vestae, quindecimvir, curialis Herculis, sacratus Libero et Eleusiniis, hierophanta, neocorus (des Serapis), tauroboliatus, pater patrum (CIL VI 1779). Es ist für seine Haltung nicht unbezeichnend, daß er gerade die Porticus deorum consentium auf dem Forum wiederherstellen ließ (CIL VI 102). Seinem philosophischen Bekenntnis verschmelzen die vielen Götter des Polytheismus zu einer Einheit. Was sich in Weihungen an alle Götter (oben S. 335) halb unbewußt vollzogen hatte, ist für ihn wesentliches Element seiner Anschauungen. Alle heidnischen Religionen verkünden dieselbe Wahrheit, alle Riten sind Symbole für die gleiche Lehre. In seinem Kreise finden wir die besprochene Häufung von Priestertümern öfter, nicht nur weil es an Männern fehlte, die bereit waren, die Lasten zu übernehmen. Alfenius Ceionius Iulianus Camenius war septemvir epulonum, pater sacrorum Mithrae, hierofanta Hecatae, archibucolus Liberi, quindecimvir sacrorum, tauroboliatus deum matris und Pontifex maior (CIL VI 31902. 31940). Der lebendige Anteil an den verschiedensten religiösen Formen prägt dieser Zeit den Stempel auf. Der Mavortius Lollianus, dem Firmicus Maternus sein Buch über die Astrologie widmet, war Augur publicus p. R. (CIL X 1695. 4752). Ein anderer Angehöriger dieser Aristokratie, der quindecimvir (CIL VI 1768) und pater patrum des Mithras war, heißt in der Inschrift seines Enkels caelo devotus et astris, hat also auch dem Glauben an die Sterngötter gehuldigt (CIL VI 754). Der Nachfahre restituiert das von ihm erbaute Mithrasheiligtum und spricht dabei den Beweggrund, der alle diese Männer trieb, deutlich aus: Damna piis meliora lucro; quis ditior illo est qui cum caelicolis parcus bona dividit heres?

Aus diesen Kreisen wird der Versuch gemacht, beim Regierungsantritt des Theodosius eine Aufhebung des Verbots für den Altar der Victoria und Duldung für die heidnischen Kulte zu erwirken. Der Sprecher des Senats war Symmachus. In der dritten Relatio formuliert er den Standpunkt der Senatsmehrheit noch einmal in eindrucksvoller Weise. Alle Mittel der antiken Beredsamkeit werden aufgeboten, um die Tradition zu verteidigen. Die große Vergangenheit Roms erscheint zum letztenmal als Ergebnis der pietas gegen die Götter, die römische Geschichte als das Ergebnis einer von ihnen gewollten Entwicklung. Gegen die Ausschließlichkeit der neuen Religion wird hier jener spätantike Glaube, dem die verschiedenen Kulte nur gleichberechtigte Wege zu dem einen Gott sind, den man mit verschiedenen Namen nennen kann, noch einmal formuliert.[3] Man spürt den Einfluß der Gesinnung

[1] Ep. 1, 49 p. 25, 6 Seeck: angor animi quod sacrificiis multiplicibus et per singulas potestates saepe repetitis necdum publico nomine Spoletinum piatur ostentum. Nam et Iovem propitiavit vix octava mactatio et Fortunae publicae multiiugis hostiis nequiquam undecimus honor factus est . . . nunc sententia est in coetum vocare collegas; curabo ut scias siquid remedia divina promoverint.

[2] Der Gegensatz zwischen den beiden ist herausgearbeitet von H. Bloch, Harv. Theol. Rev. 38, 1945, 203 ff.

[3] Symmach. rel. 3, 10 p. 282, 12 Seeck: aequum est quidquid omnes colunt, unum putari. eadem spectamus astra, commune

des Praetextatus und Flavianus. Daneben spielt natürlich bei Symmachus eine Rolle, daß eine jahrhundertlange Tradition die alten Riten geheiligt hat (Rel. 3, 3 p. 281, 5). Ambrosius hielt zwei Gegenschriften für notwendig (ep. 1, 17. 18), vgl. ep. 1, 57).[1] Wie stark der Eindruck war, den Symmachus' Worte machten, geht nicht nur aus der Tatsache hervor, daß selbst im Konsistorium des Kaisers sich eine Anzahl Männer für die Duldung des heidnischen Kultes aussprachen, wie Ambrosius bezeugt, sondern daß noch zwei Jahrzehnte später Prudentius eine ausführliche Widerlegung abfaßte. Die Stellung des Kaisers Theodosius selbst hatte geschwankt zwischen dem Wunsch, sich von dem übermächtigen Einfluß des Ambrosius zu emanzipieren, und der Furcht vor einem Konflikt. Das durch eine übereilte Verfügung des Kaisers verschuldete Massaker von Saloniki gab die letzte Entscheidung, nachdem das Gesuch um Wiederherstellung des Victoriaaltars schon vorher abgelehnt worden war. Jetzt bedurfte der von Reue geplagte Kaiser des Beistandes des Bischofs. Der Tod des Praetextatus 384 kurz vor dem Antritt des Konsulats beraubte das Heidentum seines einflußreichsten Vorkämpfers. Nicomachus Flavianus übernahm an seiner Statt die Führung, und die letzte Schilderhebung des Heidentums unter Arbogast und Eugenius dauerte nur kurz. Vergebens hat man in diesen Jahren noch einmal die Wiederherstellung heidnischer Heiligtümer versucht.[2] Die Niederlage des Eugenius und Arbogast am Frigidus, durch die plötzlich einsetzende Bora veranlaßt, erschien weithin als ein göttliches Wunder, als die endgültige Entscheidung des Kampfes dieser Jahre. Schon 392 verbot Theodosius auch die private Ausübung des heidnischen Kultus Cod. Theod. 16, 10, 12: nullus omnino secretiore piaculo Larem igne, Genium mero, Penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura, serta suspendat. Also der Kult der Hausgötter scheint noch in einer Anzahl Riten erhalten zu sein; Bekränzung und Anzünden von Lichtern nennt auch Prudentius (contr. Symm. 2, 1007) als letzte Reste des Heidentums,[3] daneben den Kult des Grenzsteins. Jetzt nimmt der offizielle Sprachgebrauch auch die Bezeichnung der Heiden

caelum est, idem nos mundus involvit: quid interest qua quis prudentia verum requirat? uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum. Man darf über dem konzilianten Klang der Worte, der auch den Weg der Christen einschließt, nicht überhören, daß hier das Bekenntnis formuliert wird, um dessentwillen sich diese Männer an den verschiedensten Kulten beteiligten. Cunctis imbuor mysteriis, rühmt sich die Gattin des Praetextatus (CIL VI 1779 = CLE 111, 25). Die Gesinnung ist fast die gleiche wie bei Celsus (oben S. 345,4). Dem exklusiven Christentum des Ambrosius mußten solche Worte als Lästerung erscheinen, wie dem Origenes.

[1] Zu den Akten des Streits um den Altar der Viktoria J. Wytzes, Der Streit um den Altar der Victoria, Amsterdam 1936. Alföldi, A Festival of Isis in Rome (Diss. Pannon. 2, 7) 1937. P. de Labriolle, La réaction paienne, 9. Aufl., Paris 1948. Alföldi, Die Kontorniaten, ein verkanntes Propagandamittel der heidnischen Aristokratie in ihrem Kampf gegen das Christentum, Budapest-Leipzig 1942, 37 ff.

[2] In diese letzte Zeit fällt die Herstellung des Herculesheiligtums in Ostia, die durch die neugefundene Inschrift bezeugt wird: [dominis] n[ostris Th]eodosio Arc[adio] et E[ugenio pii]s felicibu[s toto o]rbe victorib[us semper Auggg] Numerius Proiec[tus v. c. prae]f. ann. cellam Herc[ulis restituit]. Sie ist von H. Bloch, Harv. Theol. Rev. 38, 1945, 199 ff. glänzend kommentiert; seine Ausführungen sind zur Ergänzung der knappen Darstellung des Textes zu vergleichen.

[3] Ebenso noch Martin. Bracar. corr. rust. 16, 4 Barlow: ad petras et ad fontes et per trivia cereolos incendere. Der Volksglaube kannte die Sitte seit der ausgehenden Republik, Lucret. 5, 1198.

als eines fremden Volkes aus der christlichen Redeweise auf; ein Erlaß des Honorius und Arcadius vom J. 395 (Cod. Theod. 16, 10, 13) wendet für sie zuerst die Bezeichnung pagani an, die noch 409 das literarisch geläufigere gentiles neben sich hat (Cod. Theod. 16, 5, 46). Es ist Übersetzung des schon bei Paulus üblichen ἔθνη für die Heiden.[1] In rascher Folge werden nun den heidnischen Priestern ihre Privilegien entzogen (Cod. Theod. 16, 10, 14, 396 v. Chr.) und die Zerstörung der Tempel angeordnet (Cod. Theod. 16, 10, 16, 399 v. Chr.); aber die Feste werden bezeichnenderweise weiter erlaubt (Cod. Theod. 16, 10, 17).[2] Als bald nachher Stilicho die sibyllinischen Bücher verbrennen ließ, mochte ein Anhänger des Alten bitter darüber klagen (Rutil. Namat. 2, 52 ff.), die Menge ließ es gleichgültig. Über ein Jahrtausend hatten Kulthandlungen für die Götter jeden Staatsakt begleitet; jetzt war ihre Rolle zu Ende. War einst für Horaz das Bild der Vestalin, die zum Kapitol emporsteigt, ein Symbol der Dauer Roms gewesen, so wirkte es als ein Sinnbild der neuen Epoche, daß man jetzt von einer Vestalin zu erzählen wußte, die zum Christentum übergetreten war (Prudent. peristeph. 2, 528).

140. Nachleben. Was weiterlebte, waren nicht sowohl die Götter der alten Religion, als Riten und Gebräuche, die nun aus ihrem Zusammenhang mit den Glaubensvorstellungen gelöst, sich als ein zäher Aberglaube erhielten. Aber es bedeutete für das geistige Leben nichts mehr, wenn die Bauern an einzelnen Bräuchen festhielten, deren Begründung ihnen selbst nicht mehr deutlich war. Es ist sehr bezeichnend, was der Bischof Martin von Bracara in Spanien zwei Jahrhunderte später in seiner Predigt de correctione rusticorum an heidnischen Bräuchen zu tadeln findet.[3] Erhalten hat sich der Kult

[1] Daß man pagus in dem Wort hörte, zeigen Stellen wie Prudent. c. Symm. 1, 449 sint haec barbaricis gentilia numina pagis. 1, 609 pago implicitos viros. Damit ist der geistreiche Versuch von A. Harnack, Militia Christi 1905, widerlegt, von der Bedeutung paganus Zivilist im Gegensatz zu miles auszugehen. Aber das Auftreten der Bezeichnung gerade in den Jahren, in denen die stadtrömische Aristokratie der Hauptgegner des Christentums war, verbietet jede Deutung auf die Landbevölkerung im Gegensatz zur städtischen. Die Massen in Rom, Alexandria und Antiochien waren damals gewiß nicht christlicher gesinnt als das flache Land. Die Literatur zu der Frage bei Friedländer-Wissowa, Römische Sittengeschichte III[10] 241, 1. Dazu Chr. Mohrmann, Vigiliae Christianae 6, 1952, 109ff. A. D. Nock, Coniectanea Neotestamentica 1947, 169,22.

[2] Die Maßnahme erklärt sich nicht nur durch Rücksicht auf die Bevölkerung, die ihr gewohntes Vergnügen nicht entbehren mochte, sondern vor allem durch die weitgehende Säkularisierung der Feste, die kaum noch Zusammenhang mit dem Kultus hatten, wie oben dargelegt ist. Vgl. noch Alföldi, A festival of Isis 52 ff. Die alten Spiele für Vortumnus werden in konstantinischer Zeit abgehalten und haben einen sacerdos (CIL XI 5265), aber der Name des Gottes fällt dabei nicht mehr. Welin, Opuscula Romana 1, 1954, 182 ff., hat darauf hingewiesen, daß in dem Kalender des Philocalus die Götternamen gemieden werden, so daß es zum 4. Juni heißt ludi in Minucia; sie galten dereinst dem Hercules Custos. Dem entspricht es, daß die theophoren Eigennamen der heidnischen Religion von den Christen ohne Bedenken weitergeführt werden. Die Väter des nikänischen Konzils heißen Aphrodisios, Artemidoros, Letodoros, der Bischof von Sevilla Isidorus. L. Robert, Et. épigr. et philol. 1938, 211. Die Namen haben die Assoziation mit den Göttern ebenso verloren wie die Feste.

[3] Jetzt zu benutzen in der Ausgabe von C. W. Barlow, Martini episcopi Bracarensis op. omnia (Pap. Monogr. Am. Acad. Rome 12, 1950). Zum Sachlichen Stephen McKenna, Paganism and pagan survivals in Spain (The catholic univ. studies in medieval hist. 1, 1938). Daneben ist die Erstausgabe von C. P. Caspari Christiania 1882 wegen des Kommentars noch nicht zu entbehren. Über die späteren Predigten

des Herdes, dem man Wein und Früchte darbringt, die Verehrung der Quellen, in die man Opfer wirft.[1] Die Frauen rufen am Webstuhl noch Minerva, bei dem Brauch, an Kreuzwegen Steine auf einen Haufen zu werfen, wird noch Mercur genannt;[2] die Sitte war aus dem Osten herübergekommen und hat sich in manchen Teilen Europas bis ins neunzehnte Jahrhundert erhalten. Mit dem römischen Mercur, der nicht der Gott der Kreuzwege war, hat sie nichts zu tun. Auch das Anzünden von Kerzen und Darbringen von Kränzen an für heilig geltenden Steinen, Bäumen und Quellen wird noch geübt (oben S. 370,3). Wie die Nixen in den Flüssen zu dem Namen Lamiae kommen (8, 12), verstehen wir nicht; anscheinend sind sie zu Gespenstern geworden. Es gibt Tage, an denen man mit magischen Mitteln gegen Motten und Mäuse kämpft und die dies tinearum et murium heißen (11, 2). Der Glaube an vorbedeutende Zeichen, wie Niesen und Vogelflug, ist verbreitet, und schließlich gibt es eine Tagwählerei, die mit den Namen der Wochentage in Verbindung steht und den dies Veneris für besonders geeignet für Hochzeiten hält, aber am dies Iovis die Arbeit ruhen läßt.[3] Es sind überwiegend abergläubische Akte, die kaum noch Verbindung mit den Göttern haben. Das gilt auch für Feste wie Neujahrstag, Volcanalia und den Karneval. Die alten Götter lebten nicht einmal als Gespenster wirklich weiter. Nur wo der christliche Kult an ihre Stätten anknüpft, bleibt die Heiligkeit des Ortes erhalten. Nur Gesten und Denkformen einer primitiven Religiosität pflanzen sich durch die Jahrhunderte fort als letzter Nachklang einer Religion, in der Riten zu allen Zeiten mehr bedeutet hatten als innere Teilnahme. Als Scheu vor dem Unbekannten und Unerklärlichen lebte die römische religio weiter.

und Beichtformulare, die zum Teil von Martin abhängig sind und nur mit Vorsicht für ihre eigene Zeit verwendet werden dürfen, Caspari, Kirchenhistorische Anecdota 1883, 172 ff.

[1] Mart. Brac. 16, 4 ff. Barlow: mensas ornare et lauros ponere et pedem observare et fundere in foco super truncum frugem et vinum et panem in fontem mittere. Mulieres in tela sua Minervam nominare et Veneris diem in nuptias observare et quo die in via exeatur, adtendere.

[2] a.a.O. 7, 17: (Mercurio) homines transeuntes iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt.

[3] a.a.O. 16, 9 signa per avicellos et sternutos et multa alia attenditis. 18, 24 diem Iovis et cuiuslibet daemonis colant et ab opere se abstineant.

ANHÄNGE

I. OPFER UND GEBET

141. Arten der Opfer. Die ältesten Vorstellungen, die man in Rom mit dem Opfer an die Götter verband, sind im Text behandelt (o. S. 45). Hier soll der äußere Hergang des Opfers dargestellt werden. Es vollzieht sich in historischer Zeit in festen Formen, die wohl sehr verschiedenen zeitlichen Schichten entstammen, ohne daß die Scheidung sich immer mit genügender Sicherheit vornehmen ließe.

In geschichtlicher Zeit ist das römische Opfer ein Gabenopfer, einerlei welchen Anschauungen die einzelnen Riten ursprünglich ihre Entstehung verdanken. Es sind zweifellos Begehungen darunter, die dazu dienen sollen, die Kraft des Gottes zu stärken. Das ergibt sich nicht allein aus der Etymologie des alten Wortes für opfern, mactare (o. S. 45,2), sondern ebenso aus der Darbringung von Wasser an die Quellen in der Zeit der Dürre (oben 77). Auch wenn man Blumen in die Quellen wirft, handelt es sich wohl darum, durch die Kraft des blühenden pflanzlichen Lebens, das selber zu seinem Gedeihen die Feuchtigkeit braucht, die Quelle zu stärken. Zweifelhaft ist die Auffassung schon, wenn in Catos Zeit die vilica an allen Kalenden, Nonen und Iden einen Kranz in den Herd legt und dabei zu den Laren betet. Schon hier mag der Gedanke einer Ehrung bei den blumenfreudigen Südländern überwogen haben.

Dagegen liegt wohl zunächst die alte Auffassung zugrunde, wenn man dem Gotte ein Mahl vorsetzt. Cato läßt dem Iuppiter Dapalis einen Krug Weins darbringen.[1] Dazu wird assaria pecunia gefügt. Nach der antiken Erklärung war das ebenfalls eine Darbietung in Naturalien. Die Angabe entzieht sich der Kontrolle. Das Mahl wird offenbar für die Zugtiere dargebracht, da die Rinder und die Ochsentreiber an diesem Tage keine Arbeit verrichten dürfen; jedenfalls hat es hohe Wahrscheinlichkeit, daß mit assarius nur der Wert der Gabe begrenzt wird, die neben dem Krug Weins Iuppiter darzubringen war. Entsprechend hören wir öfter, daß einem Gott eine mensa aufgestellt wird, so für Iuno neben dem Wochenbett (oben S. 95). Der Brauch muß alt sein, da der Tisch mit einer später vergessenen Bezeichnung

[1] Cat. agr. 132 Iovi Dapali culignam vini quantum vis polluceto. eo die feriae bubus et bubulcis et qui dapem facient . . . daps Iovi assaria pecunia, urna vini. Vgl. Fest. exc. 244 M. 351 L. Pecunia sacrificium ⟨fieri dicitur cum frugum fruc⟩tumque causa mola pu⟨ra offerebatur in sacrifi⟩cio quia omnis res fam⟨iliaris quam pecuniam nunc⟩ dicimus ex his rebus con⟨stat.⟩ Die Angabe des Festus deckt sich nicht völlig mit der des Cato; während es sich bei Festus um das Gedeihen der Feldfrucht handelt, bezieht sich das Opfer bei Cato, wie die feriae für die Herden beweisen, auf das Vieh. Die Ergänzung wird durch den Auszug des Paulus nur zum Teil gesichert. Lindsay vermutet mola po⟨maque offeruntur⟩, was die Anomalie der mola pura gegenüber der üblichen mola salsa beseitigt. Jedenfalls wird man assaria pecunia in dem Sinn auffassen müssen, den das Wort allgemein hat, und nicht für diesen Zweck ein besonderes, von assus abgeleitetes assarius „gebraten“ ansetzen dürfen (Wissowa, RuK^2 410, übersetzt: Bratenstücke).

anclabris mensa hieß, was wohl zunächst den Schöpftisch bedeutet.[1] Es macht nur einen durch die Situation bedingten Unterschied, wenn man an den Parentalia den Toten das Mahl an ihr Grab bringt oder an die Kreuzwege setzt (oben S. 98). Die Angabe, daß man den Unterirdischen mit der linken Hand spenden mußte, hat mit echtrömischem Ritus nichts zu tun.[2]

Man kann bei solchen Gelegenheiten alles darbringen, was Nahrung des römischen Bauern ist; wir haben eine unvollständige Liste, die bereits Einfluß der pontifikalen Systematik zeigt.[3] Plinius bezeugt das Opfer von Brei für sacra prisca und den Geburtstag, also für den genius (Plin. n. h. 18, 84). Besonders alt scheint die Bezeichnung strues et fertum für dargebrachtes Gebäck.[4] Man verwandte es bei der Blitzsühne (Fest. exc. 295 M. 394 L.), wie die Summanalia (oben 209,2). Für die Darbringung dieser unblutigen Opfer besteht eine feste Terminologie. Man sagt vinum inferre und entsprechend vinum inferium, aber struem, fertum obmovere.[5] Den verschiedenen

[1] Fest. exc. 11 M. 105 L. Anclabris mensa ministeriis divinis aptata. Vasa quoque quibus sacerdotes utuntur, anclabria appellantur. 77 M. 192 L. Escariae mensae quadratae vocantur in quibus homines epulantur. Anclabris ea qua in sacrificando diis anclatur, quod est hauritur ministraturque. Gloss. Philox. AN 31 anglabres τράπεζαι τρίγωνοι ὡς Νέβιος. Die Vasa anclabria empfehlen die Anknüpfung des Wortes an anclare, die Ernout-Meillet s. v. vertreten. Die mensa mochte nach den Gefäßen benannt sein, die auf ihr standen. Die Verbindung mit anculus, ancilla (Walde-Hofmann s. v.) ist semasiologisch unbefriedigend.

[2] Die Beispiele stammen alle aus kaiserzeitlicher Dichtung, in der es sich um Zauber (Sen. Med. 680) oder besonders grausig ausgemalte Totenbeschwörungen (Sen. Oed. 566. Stat. Theb. 4, 502) handelt. Auf den wirklichen römischen Kult bezieht sich keines von ihnen. So wird auch die Nachricht über ein Opfer an Laverna mit der Linken (Septim. Seren. frg. 6 Morel) spielerische Erfindung sein (oben 139,2). Der Ritus entstammt wohl der in der Kaiserzeit verbreiteten schwarzen Magie. Das dürfte auch für das von Amelung, Diss. Pontif. Accad. 9, 1907, 129 publizierte Relief gelten.

[3] Fest. 253 M. 357 L. Pollucere merces ⟨quas⟩ liceat, sunt far, polenta, vinum, panis fermentalis, ficus passa, suilla, bubula, agnina, casei, ovilla, alica, sesama et oleum, pisces quibus est squama praeter squatum. Fischopfer kommen außer im Vulkankult nicht vor (oben 129), soweit bekannt ist. Es fehlen alle Früchte, die faba refriva (oben 70) und die Erstlingsopfer von Getreide (oben 69). Die Aufzählung ist durcheinandergeraten, offenbar waren zuerst die Cerealien, dann Früchte (ficus), dahinter die Fleischarten aufgeführt, während jetzt der Käse dazwischen steht. Den Beschluß machen wieder Speisen aus pflanzlicher Nahrung, der Trank aus Speltgraupen (alica) und ein Gebäck aus Sesam und Öl, das wohl mit der σησαμίς (Athen. 14, 646 f) identisch ist (vgl. glomus Fest. exc. 98 M. 218 L., dazu Buecheler, Umbrica 94). Es ist noch deutlich, daß bei Verrius Flaccus oder in seiner Vorlage eine systematische Ordnung angestrebt war. Die mannigfachen Einzelnamen der zum Opfer verwendeten Kuchen (Arnob. 7, 24, ferner arculata, Fest. 16 M. 110 L. fitillum Plin. n. h. 18, 84, pastillum Fest. 250 M. 357 L., subucula Fest. 309 M. 405 L.) lehren nichts Neues. Nur Ianual (Fest. exc. 104 M. 227 L.) und Summanalia (348 M. 438 L.) tragen die Beziehung auf einen Gott im Namen.

[4] Cat. agr. 134, 2 erhält Ianus eine strues, Iuppiter fertum, beide bei der lustratio agri für Mars. Cat. agr. 141, 4. Fest. exc. 85 M. 202 L. Ferctum genus libi dictum quod crebrius ad sacra ferebatur, nec sine strue, altero genere libi quod qui adferebant, strufertarii appellabantur. Scaligers Ergänzungen Fest. 294 M. 394 L. sind ganz unsicher. Schol. Pers. 2, 48 fertum est genus panis vel libi quod diis infertur a pontificibus in sacrificio. Beides mußte immer neben dem Bett des Flamen Dialis stehen (Gell. 10, 15, 14). CIL VI 2075, 40. 39443 b 15.

[5] Inferium vinum Cat. agr. 132, 2. 134, 3. Serv. auct. Aen. 9, 641. Dazu gehört wohl das nur in Glossen bezeugte Gefäß adferial (Nettleship, Contrib. Lat. lexicogr. 270). Später wurde das Wort nicht mehr verstanden: Fest. exc. 113 M. 236 L. inferium vinum id quod in sacrificando infra paterae labrum ponebatur, was aus einer falschen Ableitung von infra zurechtgemacht ist. Wieder anders mißversteht Trebatius den Ausdruck: Inferio, inquit Trebatius, ver-

Verba wird ein Unterschied in der Darbringungsform entsprochen haben, der uns entgeht. Es ist nur natürlich, daß bei solchen Gelegenheiten Fleisch ebenso selten war wie im täglichen Leben auch. Selbst wo wir davon hören, wie bei dem von Cato geschilderten Opfer an Mars und Silvanus (agr. 83), handelt es sich nicht um Fleisch eines frisch geschlachteten Tieres.[1] Von einer Beteiligung der Menschen an diesen Mahlen, die man den Göttern darbringt, hören wir im allgemeinen nichts; bei dem Opfer für Iuppiter Dapalis fügt Cato hinzu Iovi caste profanato sua contagione (agr. 132). Die Wendung ist nicht voll verständlich, aber profanare kann hier nichts anderes bedeuten als sonst im Lateinischen; es muß also den Sinn haben, daß das Opfer oder Teile desselben menschlicher Nutzung zugänglich werden.[2] Bei einem Krug Wein und der assaria pecunia (oben 375,1) ist das schwer vorstellbar, aber man kann nicht anders erklären. Die meisten anderen Darbietungen gelten unheimlichen Mächten wie Mars und Silvanus, und man versteht daher besser, daß die Menschen nichts von dem, was ihnen einmal geweiht war, für sich nehmen mochten.

Aus dieser altrömischen Form des Opfers scheint sich die feierliche Form des Mahles auf dem Kapitol entwickelt zu haben, nach der Iuppiter Epulo heißt (oben 74,2). Daran war die kapitolinische Trias beteiligt (Val. Max. 2, 1, 2). Wir kennen es seit dem Ende des 3. Jh. am 13. November, und es steht mit den Ludi plebei in Zusammenhang.[3] Ein entsprechendes Epulum für Iuppiter während der Ludi Romani am 13. September ist nur durch die kaiserzeitlichen Kalender bezeugt (CIL I^2 p. 329). Die Notiz der republikanischen Antiumfasten zu diesem Tage Iovi O. M. bezieht sich wahrscheinlich auf den Geburtstag des kapitolinischen Tempels. Mommsen hat deshalb angenommen (R. F. 2, 45, 4), daß es überhaupt erst in der Kaiserzeit in die Ludi Romani eingedrungen wäre. Die Tatsache, daß Livius das epulum bei diesen niemals erwähnt, aber es in der dritten Dekade mit einer gewissen Regelmäßigkeit neben den Ludi Plebei verzeichnet, bestätigt diese Vermutung für die ältere Zeit. Aber in den letzten Jahrzehnten der Republik waren

bum ea causa additum eaque ratione profertur ne vinum omne quod in cellis atque apothecis est conditum, ex quibus illud quod effunditur, promptum est, esse sacrum incipiat et ex usibus eripiatur humanis (Arnob. 7, 31). Obmovere struem, fertum Cat. agr. 134, 2 ff. 141, 4.

[1] Dargebracht werden 3 Pfund Spelt, 4½ Pfund Speck, ebensoviel Fleisch, 3 Sextarii Wein; id in unum vas liceto coicere et vinum item in unum vas liceto coicere.

[2] Der Satz ist sehr verschieden gedeutet worden, vgl. Wagenvoort, Rom. Dynamism 132, 4 und die dort genannte Literatur. Die Schwierigkeit liegt in der Unmöglichkeit, den Dativ Iovi mit profanare zu verbinden; auch caste fügt sich schlecht in diesen Zusammenhang. H. Keil wird recht behalten, wenn er im Kommentar zu der großen Ausgabe eine Auslassung annahm. Iovi caste <polluceto>, profanato sua contagione ist etwa, was man erwartet. Suus drückt in dieser Verbindung wohl die Angemessenheit aus, wie in suo anno, suo iure.

[3] Lucil. frg. 444 Marx. Die Beziehung auf die Ludi plebei Liv. 25, 2, 10. 27, 36, 9. 29, 38, 8. 30, 39, 8. 31, 4, 7. 32, 7, 13. 33, 42, 11. Die Beteiligung des Senats bezeugt Cass. Dio 39, 30, 4 für das Jahr 55, vgl. 48, 52, 2. Auch der Ton, in dem Mart. 12, 48, 12 von Capitolinae pontificumque dapes spricht, zeugt für die Teilnahme von Menschen, die mit der frugalen, dem Gott gebotenen Speise sich nicht begnügten. Vgl. noch Tert. apol. 13, 7. Hist. Aug. Alex. Sever. 37, 6. Das Mahl, bei dem sich Scipio Africanus und Sempronius Gracchus versöhnten, ließ Valerius Antias auf dem Kapitol stattfinden (Liv. 38, 57, 6. Gell. 12, 8, 2), was natürlich bestenfalls ein Zeugnis für die Existenz dieser Mahle in seiner eigenen Zeit ist (Mommsen, R. F. 2, 492ff.).

Mahle mit mehreren Spielen verbunden (Cic. har. resp. 21). Die ebenfalls kaiserzeitlichen Menologien vermerken zum September epulum Minervae, möglicherweise eine Spiegelung des Mahls auf dem Kapitol im Privatkult, da Minerva ja auch an diesem beteiligt war. Ferner kennen wir einen Mercurius Epulo aus Rom (CIL VI 522); von Mahlen für ihn hören wir sonst nichts. Bei all diesen Mahlen waren die Menschen beteiligt, auf dem Kapitol der Senat.[1]

Eine zweite Gruppe bilden die Erstlingsopfer bei der Ernte. Wir kennen sie für die erste Garbe als praemetium, für die Bohnenernte als faba refriva,[2] für den ersten Most als sacrima.[3] Es scheint sogar, daß man von jedem Faß den ersten Becher als Spende darbrachte, die calpar hieß.[4] Auch die Darbringung der blühenden Getreideähren (oben 37,3) gehört vielleicht in diesen Zusammenhang. Analog sind die Begehungen bei dem Kosten des ersten Brotes der neuen Ernte (oben 50) und bei jedem Mahl (oben 90,2). Überall mischen sich verschiedene Vorstellungen. Es gilt den Gefahren zu begegnen, die mit dem ersten Kosten der frischen Ernte verbunden sind, und gleichzeitig der Gottheit, deren Macht diese Nahrung hat wachsen lassen, den schuldigen Dank abzustatten. In etwas anderer Form erscheint dieses „Erstlingsopfer“ bei dem ver sacrum. Hier ist wohl die älteste Form zwar die Entäußerung von allem, das innerhalb einer bestimmten Frist im Frühjahr geboren wird, aber anders als bei den übrigen Opfern dieser Art, wird die gelobte Gabe nicht geopfert, sondern hinausgesandt in das Reich des Gottes, dem das ver sacrum gilt, des Mars. Er mag damit nach seinem Belieben verfahren. Erst als der eigentliche Sinn des Ritus verdunkelt war, als man ihn auf die allein opferfähigen Tiere beschränkte und auf Iuppiter bezog, wurde daraus ein nach zwanzig Jahren vollzogenes Opfer (oben 124).

Natürlich sind von den Trankopfern die Darbringungen von Milch absolut genommen älter als die von Wein. Weinspenden waren im Ceres-Kult ausgeschlossen (Plaut. Aulul. 354). Ausdrücklich bezeugt ist der Gebrauch von Milch für Rumina[5] und Pales (Ov. Fast. 4, 746); die allgemeinen Versicherungen, daß unter Romulus oder Numa nur unblutige Opfer dargebracht worden sind,[6] gehören zu der pythagoreisierenden Theorie über die Anfänge des römischen Kultus.

[1] Seneca verlegt die Speisung des Volks bei dem Begräbnis des Africanus auf das Kapitol (ep. 95, 72. 98, 13). Cicero (Muren. 75, daraus Val. Max. 7, 5, 1) weiß davon nichts. Es handelt sich um einen Gedächtnisfehler Senecas, der die Pointe der Geschichte verdirbt. Eine Leichenfeier gehört nicht auf das Kapitol, und die Form der Geräte war bei dieser Gelegenheit durch den Ritus vorgeschrieben (vgl. Marx zu Lucil. frg. 444); sie konnte also nicht von dem Volk (das in seiner Gesamtheit gar nicht auf dem Kapitol speiste) so übel vermerkt werden, daß sie dem Veranstalter eine Wahlniederlage einbrachte.

[2] Fest. 277 M. 380 L. Plin. n. h. 18, 119.

[3] Fest. exc. 319 M. 413 L. Sacrima appellabant mustum quod Libero sacrificabant pro vineis et vasis et ipso vino conservandis, sicut praemetium de spicis quas primum messuissent sacrificabant Cereri (in dem zugehörigen Festustext ist die seit O. Müller die Ausgaben beherrschende Ergänzung Meditrinalibus falsch, weil man beim Keltern keinen frischen Most trinken kann). Fest. exc. 235 M. 340 L. Praemetium quod praelibationis causa ante praemetitur.

[4] Fest. exc. 65 M. 171 L. Calpar vinum novum quod ex dolio demitur sacrificii causa antequam gustetur.

[5] Varro, r. r. 2, 11, 4. Plut. Rom. 4, 1. Qu. Rom. 278 c.

[6] Plin. n. h. 14, 88. Plut. Num. 16, 1 (Terminus), Fest. 194 M. 307 L. (Latinerfest.). Dagegen ist das angebliche Gesetz

142. Blutige Opfer. Bei den blutigen Opfern unterscheidet die antike Theorie zwischen solchen, bei denen das Tier nur geschlachtet wird (animales hostiae), und anderen, bei denen man zugleich die Eingeweideschau vornimmt (consultatoriae). Der zuverlässigste Zeuge, Trebatius, gibt an, daß diese Terminologie der Lehre der Haruspices entstammte.[1] Dort fügt sie sich in den Zusammenhang des Systems ein; bei den echtrömischen Opfern, bei denen die Untersuchung der Eingeweide nur der Feststellung dient, daß das Opfer den Göttern genehm ist, hat sie keinen Sinn; auch trifft der Gegensatz consultatoriae nicht zu. Die ganze Unterscheidung ist Ergebnis einer casuistischen Spekulation, die für die tatsächliche Praxis keine Bedeutung hatte.

In Wirklichkeit kann man nur die magischen Riten, die der stellvertretenden Vernichtung irgendwelchen Unheils dienen, von den wirklichen Opfern unterscheiden, die unsichtbaren Mächten dargebracht werden. Eine Zwischenstellung nimmt das Piacularopfer eines Hundes ein. Wenn auch eine Anzahl der Stellen, die davon sprechen, auf einem Mißverständnis des Wortes catulus beruht, das in der alten Sprache jedes junge Tier bezeichnet (oben 68,1), so bleibt unter den Sühneopfern das von Columella (2, 21, 4) erwähnte für Arbeiten an dies festi und das für Genita Mana (Plut. Qu. Rom. 277 a, oben S. 95,3). Ein Grund für die Abweichung von allen übrigen Sühnopfern ist nicht ersichtlich. Da wir ein Hundeopfer zur Reinigung der Wöchnerinnen bei der Geburt in Griechenland kennen (Nilsson, Gesch. d. griech. Rel. I² 95, 6), mag auch das Opfer für Genita Mana auf griechischen Einfluß zurückgehen. Hunde kommen bei den Griechen auch sonst bei Reinigungsopfern vor (Nilsson a.a.O. 104, 4), und so könnte auch das bei Columella erwähnte erst verhältnismäßig spät an Stelle eines altrömischen Ritus getreten sein. Ohnehin lag die Umdeutung nahe, seit man auch die Vernichtungsriten als Sühnopfer empfand. Alle anderen Piacularopfer unterscheiden sich in den Arten der Opfertiere, und soviel sich erkennen läßt, auch in der Form nicht von den sonstigen Opfern.[2]

des Numa Vino rogum ne respargito (Plin. n. h. 14, 88) keine Ritualvorschrift, sondern eine Bestimmung gegen den Grabluxus, die mit den in den XII Tafeln erhaltenen zusammengehört; anscheinend hielt man sich nicht daran, wie Fest. exc. 263 M. 368 L. zeigt: resparsum vinum dixerunt, quia vino sepulcrum spargebatur. Der zugehörige Festustext scheint die Glosse auf das sacrum novemdiale zu beziehen. Varro (bei Serv. Aen. 3, 67) behauptet, im Totenkult würde nur Milch und „Blut" (bei der laceratio) dargebracht.

[1] Macrob. 3, 5, 1 = Serv. auct. Aen. 4, 56 Trebatius libro I de religionibus (docet) hostiarum genera esse duo, unum in quo voluntas dei per exta disquiritur, alterum in quo sola anima deo sacratur, unde etiam haruspices animales has hostias vocant. Vgl. Macrob. 3, 5, 5 hostiis vel animalibus vel consultatoriis. Kürzer Serv. Aen. 3, 231. 5, 483. Georg. 4, 539. Ps.Plac. A 64, p. 54 Lindsay. Die abweichende Angabe Serv. auct. Aen. 2, 118 videtur sane peritia iuris pontificalis animalis hostiae mentionem fecisse ... nam et animam dixit et litare, verbo pontificali usus, ist ungenau: das Schema des Kommentars, nach dem die Kenntnis des Pontifikalrechts bei Vergil überall nachgewiesen werden muß, hat die Formulierung veranlaßt. Vgl. noch Thulin, Die etruskische Disziplin 2, 11 ff.

[2] Der Prätor, der an einem dies nefastus Recht spricht, bringt porco piaculum (Macrob. 1, 16, 10), das gleiche wird für das Lichten eines Haines dargebracht (Cat. agr. 139), bei den Arvalbrüdern luci coinquendi et operis faciundi porcae piaculares duae (Henzen, Act. fratr. Arv. 20). Ein Rind in der Haininschrift von Spoleto (CIL I² 366) ist eine besonders hohe Buße, wohl weil es sich hier um den Eingriff von Unbefugten handelt.

Die üblichen Opfertiere waren Schwein, Schaf und Rind (Fest. oben 376,3). Seltener ist die Ziege. Sie wird Faunus nicht nur an den Lupercalien (oben S. 84), sondern auch sonst dargebracht (Hor. c. 3, 18, 5). Horaz opfert sie auch der Quelle Bandusia (c. 3, 13, 3). Auch Mercur erhielt einen Ziegenbock (Arnob. 7, 21). Die Angabe des Gellius, daß Vediovis eine Ziege dargebracht wurde (Gell. 5, 12, 12), kann auf einem falschen Schluß aus dem Kultbild beruhen (oben S. 82,4), um so mehr, als das Opfer eines weiblichen Tieres an einen männlichen Gott nicht der Regel entspricht.[1] Das Opfer eines Bocks an Liber (Varro r. r. 1, 2, 19) wird griechischem Brauch entsprechen. Dagegen durfte der Minerva keine Ziege geopfert werden (Varro a.a.O.), ebensowenig Iuppiter (Arnob. 7, 21). Seltsam ist eine Festusnotiz, nach der eine cervaria ovis an Stelle einer Hindin dargebracht wurde (57 M. 162. 171 L.). Nicht sowohl der Ersatz befremdet, als das Tier, das ersetzt wird. Opfer von Jagdtieren gibt es sonst in Rom nicht. Man wird damit rechnen müssen, daß cervaria eine später nicht mehr verständliche Bezeichnung einer Gattung von Schafen ist, etwa gehörnte Tiere, die in der Grammatikernotiz falsch erklärt wurde.[2] In der Praxis ist als Ersatz für ein Opfertier nur die Nachbildung in Teig oder Wachs nachweisbar; dazu treten die zahlreichen, bei den Ausgrabungen gefundenen Nachbildungen von Opfertieren aus Ton.[3]

Darbringungen von Vögeln sind wohl zunächst nur bei griechischen Göttern üblich gewesen. Aesculapius erhielt Opfer von Hennen (Fest. exc. 110 L. 233 L.). Als bescheidenste Form des Opfers wird das Huhn in der Kaiserzeit öfter erwähnt (Iuven. 12, 96. CIL VI 820), sogar für die Laren (Iuven. 13, 233) und für Terminus (Prudent. c. Symmach. 2, 1008). Es gab sogar Vorschriften über die rechte Beschaffenheit dieses Opfertieres (Plin. n. h. 10, 156). Es scheint auch im Zauber verwendet zu sein (Plin a.a.O. Apul. apol. 47). Aber ein Opfer an die Nacht (Ov. Fast. 1, 455) dürfte lediglich in der Theorie existiert haben. Geringe Leute opferten wohl auch eine Gans (Mart. 9, 31), und in einer Verfügung aus Nizza wird bei dem Erinnerungsmahl für den Toten das Opfer einer Gans und eines libum festgesetzt (CIL V 7906). Überall handelt es sich um bescheidene Darbietungen, weil man nicht mehr zu geben vermag. Durch das Ritual bestimmt ist das Tier höchstens im Aesculapkult. Daß man den Sternen Vögel opfern müsse, ist ein gelehrtes Postulat Hygins (Macrob. 3, 8, 4).

Umgekehrt haben die Kaiser durch die Wahl seltener Tiere und ihre Menge ihre Macht vor Augen gestellt; wieweit die in der Historia Augusta

[1] Arnob. 7, 19. Der Grundsatz gilt allerdings nicht ausnahmslos. Der Versuch von K. Krause, De Romanorum hostiis, Diss. Marburg 1894, 20, die entgegenstehenden Fälle zu beseitigen, ist gewaltsam. Ob man aus dem fingierten Prozeß Cic. invent. 2, 95 schließen darf, daß im Kult der Diana das Kalb ausgeschlossen war (apud quosdam lex erat sagt Cicero ganz unbestimmt), muß angesichts der zahlreichen fingierten Gesetzesvorschriften der Rhetorik als sehr fraglich gelten.

[2] Vgl. Varro, L. L. 5, 98 in hostiis eam dicunt †ariugem, quae cornua habeat, wo eine andere Benennung gegeben war.

[3] Serv. Aen. 2, 116 sciendum in sacris simulata pro veris accipi, unde cum de animalibus quae difficile inveniuntur, est sacrificandum, de pane vel cera fiunt et pro veris accipiuntur. Vgl. Serv. Aen. 4, 512. Fest. 360 M. 450 L. Tauri verbenaeque in commentario sacrorum significat ficta farinacea.

berichteten Beispiele dafür historisch sind, ist nicht zu entscheiden (Gallien. 8, 1. Max. et Balb. 11, 4. Aurel. 20, 7, ein fingierter Brief). Bei Iulian wird es sich um eine historische Tatsache handeln (Amm. Marc. 22, 12, 6).

Es gibt eine Reihe von Vorschriften über die Tiere, die zum Opfer geeignet sind. Zunächst ist ein Mindestalter festgesetzt (oben 210). Die oft erwähnte hostia bidens war ein etwa zweijähriges Tier.[1] Die Regel, daß man männlichen Göttern männliche und weiblichen weibliche Tiere darbringen muß (Arnob. 7, 19), gilt keineswegs ausnahmslos (oben S. 380,1). Die ebenda vorgetragene Lehre, daß den himmlischen weiße und den Unterirdischen schwarze Tiere dargebracht werden müssen, ist unzutreffend. Nur soviel ist daran richtig, daß bei den Saecularspielen, also unter dem Einfluß von griechischem Ritus, Dis pater und Proserpina schwarze Tiere geopfert werden (oben S. 247), aber auch die Tempestates,[2] Summanus und andere erhalten dunkle Tiere, ohne dadurch zu chthonischen Mächten zu werden. Es ist lediglich eine Anpassung an den Eindruck des bewölkten oder des Nachthimmels. Für das Latinerfest war ein weißes Tier gefordert, was durch eine Fiktion erreicht werden konnte (oben S. 210). Unverschnittene Tiere durften nach pontifikaler Lehre Iuppiter nicht geopfert werden,[3] Stiere nur Apollo, Neptun und Mars;[4] für Mars wird die Bestimmung durch das Suovetaurilienopfer und die Tafeln von Iguvium bestätigt (Tab. Iguv. I b 2. VI b 43), aber II b 1 ff. erhält Iuppiter einen Ziegenbock. Die Praxis der Arvalen stimmt in allem Wesentlichen zu den angeführten Regeln.

Auch für den Wein, den man spenden durfte, gab es eine ganze Anzahl Bestimmungen. Er durfte nicht von unbeschnittenen Reben stammen (Plin. n. h. 14, 88. Plut. Num. 14, 7) oder sonst vinum spurcum sein, was in eine Reihe von Einzelvorschriften aufgespalten war.[5] Es sind überwiegend selbstverständliche Dinge, die einzeln aufgezählt werden, wie das Verbot der Beimischung von Wasser und die Forderung der unbedingten Sauberkeit. Wieder ist der Begriff spurcus in seine einzelnen empirischen Erscheinungsformen zerlegt.

143. Die Teilnehmer. Natürlich gelten auch für die Person des Opfernden Reinheitsvorschriften. Die Berührung mit dem Tode machte für eine Opferhandlung unfähig. Das gilt für den Besuch eines Trauerhauses (Serv. Aen. 4, 507) und in noch höherem Maß für einen Trauerfall in der Familie. Nur besteht hier, wie

[1] M.-A. Kugener, Mélanges P. Thomas, Brügge 1930, 493 ff.

[2] Vgl. oben S. 210. Auch Vergil (Aen. 3, 120) läßt dem Sturm (hiems) ein schwarzes Tier opfern, bei dem Opfer an die Tempestates wird die Farbe nicht erwähnt (Aen. 5, 772). Der Brauch, den Stürmen dunkle Tiere zu opfern, ist auch griechisch (Aristoph. Ran. 847 u. Schol.).

[3] Macrob. 3, 10, 3 (Serv. Aen. 9, 624): Ateius Capito libro primo de iure sacrificiorum . . . itaque Iovi tauro, verre ariete immolari non licet. Die unteritalische Inschrift Vetter 187 zeigt griechischen Einfluß (oben S. 126,3).

[4] Macrob. 3, 10, 4: Labeo sexagesimo et octavo libro . . . nisi Neptuno, Apollini et Marti taurum non immolari. Ganz allgemein Cic. legg. 2, 29 illud ex institutis pontificum et haruspicum non mutandum est, quibus hostiis immolandum cuique deo, cui maioribus, cui lactentibus, cui maribus, cui feminis. Cicero zeigt die Herkunft der Lehre aus pontifikaler Kasuistik.

[5] Fest. 348 M. 438 L. Spurcum vinum est quod sacris adhiberi non licet, ut ait Labeo Antistius lib. X Commentari iuris pontificii, cui aqua admixta est defrutumve, aut <quod> igne tactum est mustumve ante quam defervescat. Einige weitere Fälle, Plin. n. h. 14, 119. Vgl. Serv. Ecl. 2, 70.

bei einem Omen, die Möglichkeit, von der Tatsache keine Kenntnis zu nehmen, funus non agnoscere (Serv. Aen. 11, 2). Der paradigmatische Fall, an dem die Annalen diese Möglichkeit erläutern, ist die Weihung des kapitolinischen Tempels durch Horatius Pulvillus (Liv. 2, 8, 7. Plut. Popl. 14, 6. Cass. Dio frg. 13,3 Boiss.). Hier handelt es sich um eine andere sakrale Handlung, aber die Regel galt allgemein.

Der Ausschluß bestimmter Gruppen von der Teilnahme an einzelnen Opfern ist durch die Natur des Gottes bedingt, dem die Gabe gilt. Der Ausschluß von Frauen im Herculeskult übernimmt nur eine griechische Sitte (oben 214,5), im Silvankult dürfte er zunächst darauf zurückgehen, daß die Tätigkeit im Bereich des Gottes, in den Bergwäldern, ausschließlich Männersache war. Der umgekehrte Fall, daß beim Opfer für Bona Dea nur Frauen anwesend sein dürfen, ist wie der ganze Kult auf das griechische Vorbild zurückzuführen. Bei einem nicht näher zu bestimmenden Opfer wurde die Formel gebraucht: Hostis, vinctus, mulier, virgo exesto (Fest. exc. 82 M. 198 L.). Außer den Frauen werden Stammfremde und vincti ausgeschlossen; der letzte Begriff darf nicht auf den Schuldknecht eingeengt werden. In der Zeit, aus der die Bestimmung stammt, werden Kriegsgefangene und Sklaven oft genug ihre Arbeit gefesselt verrichtet haben. Wesentlich ist nur die Bindung; ihr Anlaß ist in diesem Fall gleichgültig.[1]

Andere Begrenzungen der Teilnahme ergaben sich aus der Natur des Opfers. Bei Familiensacra, wie bei dem Geschlechtskult der Potitier an der Ara Maxima oder der Nautier für Minerva, aber auch bei allen im Hause und in der Familie vollzogenen kultischen Akten wird die Teilnahme sich zunächst auf diesen Kreis beschränkt haben. Bei gewissen Zeremonien, wie den Fornacalia und den Fordicidia treten noch die alten Gruppen der Curien auf; ihnen stehen die popularia sacra gegenüber, die von dem ganzen Volk begangen werden (Fest. 253 M. 357 L.). Griechischer Sitte entspricht es wohl, wenn ein Opfer von einer zu diesem Zweck sich vereinigenden Gruppe dargebracht wird (collativum sacrificium Fest. exc. 37 M. 138 L.); diese Form gehört mit den aus zusammengebrachten Beiträgen gestifteten Weihungen zusammen (oben S. 252).

Der Hergang des Opfers vollzieht sich in bestimmten Formen, die traditionell sind. In alter Zeit wird auf dem römischen Bauernhofe jeder das Tier, das er darbrachte, auch selbst geschlachtet haben. Ein Rest dieses Brauchs ist in dem cinctus Gabinus bewahrt, der für den Opferherrn vorgeschrieben ist; er läßt die Arme frei, wie notwendig, wenn man selbst das Opfer vollzog.[2]

[1] L. Wenger, Zeitschr. Sav.St. 1941, 355 ff., versucht den Begriff des vinctus rechtlich zu bestimmen; aber es handelt sich um keine iuristische, sondern um eine rituelle Vorschrift.

[2] Serv. Aen. 7, 612. Isid. or. 19, 24, 7. Die Toga wird um den Leib gegürtet, damit die Arme frei bleiben. Bei Opferhandlungen wird die Tracht erwähnt, Liv. 5, 46, 2. = Val. Max. 1, 1, 11. Livius gibt sie auch dem Decius, als er sich nach der Devotion in den Kampf stürzt (8, 9, 9. 10, 7, 3), im Gegensatz zu seiner Haltung bei dem Akt selbst manu subter togam ad mentum exerta (8, 9, 5). Die letzte Erwähnung findet sich in den Cenotaphia Pisana CIL XI 1420, 25 im[olaver]int cincti Gabino ritu (2/3 n. Chr.), ein Zeugnis für den Archaismus der Zeit. Offenbar war der Brauch abgekommen, seit man die Tötung des Tieres gewöhnlich einem Diener überließ. Auf den Denkmälern scheint er nicht nachweisbar. Vgl. Mau, RE s. v. Cinctus Gabinus. Eine Parallele bietet Fest. exc. 4 M. 96 L.:

In der Regel zog der Opfernde die Toga über den Hinterkopf. Die Geste kehrt bei den verschiedensten sakralen Akten wieder. Sie findet sich auch auf etruskischen Denkmälern (Brunn-Körte, Urne etrusche II 2, Taf. 115); auf welcher Seite die Priorität liegt, bleibt unsicher. Ihr Zweck ist überall, die Aufmerksamkeit zu konzentrieren und etwa von außen kommende böse Vorzeichen ihrer Geltung für den Menschen zu berauben. Man kann sie als Abwehrritus selbst dann vollziehen, wenn man eine Äußerung nicht gehört haben will; so zieht Pompeius bei prahlenden Worten seiner Freunde νεμεσῶν die Toga über den Kopf (Appian. b. c. 2, 286).[1] Es gibt einige Ausnahmen von dem Ritual. Im Kult des Saturn, des Honos und des Hercules an der Ara Maxima opfert man mit unbedecktem Haupt.[2] Um des letzten Beispiels willen pflegt man darin den Graecus ritus im Gegensatz zu echt römischem zu sehen, was angesichts des etruskischen Ursprungs des Saturnkults und des nichtgriechischen des Honos nicht wahrscheinlich ist.

In gewissen Fällen scheint es üblich gewesen zu sein, daß der Priester selbst die Tötung vollzog. Ein spätes Zeugnis gibt an, daß sie in diesem Fall agones hießen (Lact. Stat. Theb. 4, 463). Trifft das zu, so haben die im Kalender als Agonium bezeichneten Opferhandlungen ihren Namen daher erhalten. Die Späteren kennen nur den Namen, den sie bald von einem agonia „Opfertier" ableiten, bald lediglich als Bezeichnung des Tages auffassen.[3] Gewöhnlich begnügte man sich mit einer symbolischen Andeutung und überließ das eigentliche Schlachten Dienern. Sie heißen victimarii. Für den Staatskult waren sie als ein collegium victimariorum qui ipsi (dem geehrten Hadrian) et sacerdotibus et magistr. et senatui apparent (CIL VI 971, vgl. 2201) zusammengefaßt. Andere begegnen bei der Truppe (CIL VI 1057. 1058. X 3501). Gelegentlich hat man sie noch zu anderen Zwecken verwendet; sie werden damit beauftragt, die Bücher des Numa im Jahre 181 zu verbrennen (Liv. 40, 29, 14). Auch beim Lustrum wirken sie mit; dort achtet man darauf, daß sie Namen von glückbringender Bedeutung führen (Cic.

Armita dicebatur virgo sacrificans cui lacinia togae in umerum est reiecta. Die Glosse auf irgendwelche von den Vestalinnen vollzogene Opfer zu beziehen (Lindsay z. d. St.) ist nicht angängig, da diese keine blutigen Opfer bringen. Die Glosse braucht nicht auf einen stadtrömischen Kult zu gehen.

[1] So gedeutet von Deubner, ARelW 8, Usenerheft 70. Diels, Sibyll. Blätter 122, möchte sie als Sühnritus auffassen, was angesichts der übrigen römischen Riten zur Abwehr eines Omens nicht möglich ist.

[2] Saturn: Fest. 322 M. 416 L. Macrob. 1, 8, 2. Serv. Aen. 3, 407. Dion. Hal. 6, 1, 4. Honos: Plut. Qu. Rom. 266 f. Hercules: Serv. Aen. 3, 407. Serv. auct. Aen. 288. Macrob. 3, 6, 17, wo Varro den Ritus als griechisch bezeichnet. Die Belege zeigen, daß daran nur soviel richtig ist, daß die Griechen die Verhüllung des Hauptes nicht kennen. Fest. exc. 116 M. 245 L. Lucem facere dicuntur Saturno sacrificantes, id est capita detegere. Die Wendung klingt eher nach einem aus der Komödie oder Lucilius entnommenen Scherz als nach einer sakralen Formel. Das Reliefmedaillon des Konstantinsbogens Ant. Denkm. I 42, 4 = RM 4 Taf. 12, 8 zeigt ein Opfer an Hercules mit bedecktem Haupt; die Vorschrift galt also nicht für alle Herculeskulte. Auch das widerrät, der varronischen Scheidung allgemeine Geltung zuzuschreiben.

[3] Fest. exc. 10 M. 104 L. Agonium dies appellabatur quo rex hostiam immolabat; hostiam enim antiqui agoniam appellabant (hierfür gibt es in der lebendigen Sprache keinen Beleg). Da ein unterscheidendes Merkmal der als Agonium bezeichneten Tage von den übrigen Festen sonst nicht faßbar ist, bietet die im Text gegebene Erklärung wenigstens eine Möglichkeit, die Bedeutung von agonium gegen sonstige Opfer abzugrenzen.

div. 1, 102. Plin. n. h. 28, 22. Hist. Aug. Get. 3, 9). Die volkstümliche Bezeichnung für diese Opferdiener ist popa.[1] Sie führen einen Hammer (Suet. Cal. 32, 3) und den limus, einen rot umränderten Schurz mit Fransen (Serv. Aen. 12, 120, vgl. Gell. 12, 3, 3) und erscheinen öfter auf Opferdarstellungen.[2] Einen von ihm unterschiedenen cultrarius erwähnt nur Sueton (Cal. 32, 3). Offenbar gab es später bei feierlichen Opfern eine ganze Anzahl von Gehilfen und man sonderte nach den verschiedenen Aufgaben, ohne daß die Bezeichnungen terminologisch fest wurden. Die Flötenbläser, die bei dem Opfer spielten, bildeten schon seit alters ein collegium tibicinum et fidicinum Romanorum qui s(acris) p(ublicis) p(raesto) s(unt) (CIL VI 2191);[3] daneben erscheint auch ein collegium symphoniacorum qui sacris publicis praestu (sic!) sunt (CIL VI 2193 = 4416, Mommsen, Strafr. 876, 5). Es scheint also aus dem einzelnen Flötenbläser bei besonders feierlichen Opfern eine ganze Kapelle geworden zu sein.

144. Geräte. Die beim Opfer verwendeten Geräte sind vielfach Überreste einer früheren Kultur, die im Kult festgehalten werden.[4] Dahin gehört die Verwendung irdener handgemachter Ware im Vestakult (oben S. 109) und die Fülle altertümlicher Benennungen, die die römischen Antiquare anzuführen wissen,[5] ohne daß im einzelnen möglich ist, die Unterschiede festzustellen. Die Schöpfkelle (simpuvium)[6] und die Kanne für die Weinspende waren später aus Metall. Festus erwähnt ein Beil aus Bronze, das acieris hieß (Fest. exc. 10 M. 103 L.). Ferner kennen wir das kurze Messer mit Elfenbeingriff und eiserner Klinge, das secespita hieß, und die sacena, eine Axt,[7] die in geschichtlicher Zeit wohl lediglich Abzeichen der Pontifices war.

[1] Die Vermutung Waldes, Wb.[2] 599, daß popa etruskischer Herkunft sei (unter Verweis auf die bei Schulze, ZGLE 213, zusammengestellten Eigennamen), ist nicht mehr als eine Möglichkeit. Der Hammer, den der popa führt, kehrt bei den etruskischen Charun wieder (oben S. 156) und findet sich auf den Bronzebeschlägen von Bomarzo (Ant. Denkm. I 21, 1) in der Hand des Opferdieners. Aber das Wort war offenbar der volkstümliche Name gegenüber dem offiziellen victimarius, und die Betäubung des Tieres, bevor man es schlachtete, war so sehr in der Natur des Vorgangs gegeben, daß man dafür kein Vorbild brauchte.

[2] Dargestellt Pap. Br. Sch. Rome 4 Taf. 27. RM 1906 Taf. 14, 2. Petersen, Ara Pacis Taf. 7. 19.

[3] Ein collegium teib(icinum) Rom. qui s. p. p. s. ist schon aus republikanischer Zeit bezeugt (CIL I[2] 988 = VI 36756), weitere Inschriften CIL VI 3877. 3877a. Vgl. S. 165,2. Davon zu scheiden ist ein tubicen sacrorum ritterlichen Ranges, CIL IX 3609, ein anderer Tubicen sacror. publ. p. R. Quirit., CIL X 5393. 6101. Schon Varro, L. L. 5, 116 kennt diese Hornbläser zu sakralen Zwecken; sie mögen bei dem Tubilustrium in Tätigkeit getreten sein.

[4] Zu den Darstellungen R. v. Schaewen, Römische Opfergeräte, ihre Verwendung im Kultus und in der Kunst. Archaeol. Studien H. 1, Berlin 1940. Abb. 30.

[5] Genannt werden armillum (Fest. exc. 2 M. 93 L.), athanuvium (18 M. 113 L.), atalla (Säkularakten des Augustus), cuturnium (51 M. 156 L., wohl aus κωθώνιον entlehnt durch etruskische Vermittlung), capis (Lucil. frg. 319 u. Marx dazu. Cic. n. deor. 3, 43), lepesta, nach Varro b. Non. 547 etiamnunc Sabinorum fanis pauperioribus aut fictiles sunt aut aeneae, vgl. Varro, L. L. 5, 123, entlehnt aus λεπαστή.

[6] Dies ist die allein durch die Inschriften bezeugte Form. Brinkmann, Arch. Lat. Lex. 15, 139.

[7] Fest. 348 M. 437 L. = Serv. auct. Aen. 4, 262: Secespitam esse Antistius Labeo ait cultrum ferreum oblongum manibrio eburneo rotundo solido, vincto ad capulum argento auroque, fixum clavis aeneis aere Cyprio, quo flamines, flaminicae, virgines pontificesque ad sacrificia utuntur ... secivum libum est quod secespita secatur. Fest. 318 M. 413 L. Scena ab alis, a quibusdam sacena appellatur dolabra pontificalis. Friis Johansen, Sacena, Acta Archaeologica 3, 1932, 113 ff. Die Monumente zeigen ein dreieckiges

145. Die Vorbereitung. Für die eigentliche Opferhandlung scheinen in Rom nur die allgemeinen Reinheitsvorschriften gegolten zu haben; besondere Bestimmungen für die Kleidung der Flamines gehören zu den Riten, mit denen der altertümliche Charakter dieser Priestertümer festgehalten wurde. Daß die Kleidung des Opfernden kultisch rein sein mußte (Serv. auct. Aen. 4, 683. 12, 169. Fest. 249 M. 354 L.), versteht sich von selbst.[1] Ebenso ist die in den Akten der Arvalbrüder hervorgehobene Tatsache, daß man vor Beginn der heiligen Handlung sich die Hände wusch, nicht auffällig. Ob das Bad, das der Magister der Bruderschaft in den Akten des Jahres 240 nimmt (CIL VI 39443 b 7), irgendwelche sakrale Bedeutung hat, darf billig bezweifelt werden, da er nach dem Opfer und nach Ablegung der Toga Praetexta badet, als Vorbereitung zu dem Empfang seiner Kollegen und dem Essen, das sie einnehmen; das Bad vor der Mahlzeit ist allgemeine Sitte der Kaiserzeit.[2] Von den mit den orientalischen Kulten und teilweise auch mit den griechischen verbundenen rituellen Karenzzeiten ist in echtrömischen Opferbräuchen keine Spur.

Das Opfer wird eingeleitet mit einer Prüfung des Tieres auf seine Eignung; kranke und irgendwie verstümmelte waren natürlich ungeeignet (Plin. n. h. 8, 183); außerdem mußte die Farbe und die sonstigen Erfordernisse für diese besondere Gelegenheit geprüft werden. Der Akt hieß hostiam probare.[3] Bei einem von den Aedilen dargebrachten Opfer wählten sie unter drei Tieren eines aus, das danach hostia optata oder optima hieß (Fest. 186 M. 302 L.). Bei staatlichen Opfern, bei denen die Tiere in feierlicher Prozession geführt wurden, wurden sie besonders geschückt. Man bekränzt sie mit verbenae (Suet. Cal. 27, 2). Den Rindern wurden Binden (infulae) um die Stirn gelegt, von denen Bänder herabhingen, die weiß oder scharlachrot waren (Serv. Aen. 10, 538).[4] Auf den Denkmälern zeigen sie Einschnürungen; darauf wird die Unterscheidung von infula tortilis und lata (Serv. a.a.O.) zu beziehen sein. Rindern und Schweinen legte man eine Decke über den Rücken, die dorsuale hieß, ein breites, buntgerändertes Tuch, das in Fransen auslief (Hist. Aug. Gall. duo 8, 2).[5] Bei Schafen kommt das dorsuale nie vor, offenbar weil sie durch ihr Vlies geschmückt waren. Sie heißen deshalb in der Sakralsprache

Opfermesser mit kurzem, in einen Knauf auslaufendem Griff (Mon. Piot. 5, 34, 2 Espérandieu, Basreliefs de la Gaule I 467, Fries des Vespasianstempels u. s.).

[1] Erst der Symbolismus der augusteischen Zeit benutzt die schwarze Farbe bei dem Totenopfer für L. Caesar zu einer konsequenten Gestaltung des Ritus, für die es in älterer Zeit kein Beispiel gibt. Die Beamten treten togis pullis amicti auf, geopfert werden bosque et ovis atri infulis caeruleis infulati, CIL XI 1420. Die dunklen Binden erwähnt auch Serv. Aen. 3, 64. In den Berichten über altrömische Opfer an die Manen (oben S. 98 ff.) findet sich keine Spur davon.

[2] Kaum zutreffend nimmt Piganiol, CRAI 1946, 241 ff., eine besondere rituelle Bedeutung an.

[3] Plin. n. h. 8, 183 victimarum probatio in vitulo ut articulum suffraginis (cauda) contingat. breviore non litant. Cic. leg. agrar. 2, 93 hostiae ab his praetoribus, sicut a nobis consulibus de consili sententia probatae. div. 2, 35.

[4] Vgl. noch Ov. Met. 15, 131. Nicht klar ist das Verhältnis dieser infula zu der vitta Verg. georg. 3, 487 lanea dum nivea circumdatur infula vitta, einem Vers, der auch dadurch sich von der Wirklichkeit entfernt, daß er die Schmückung erst am Altar erfolgen läßt. Abb. 29.

[5] Die Denkmäler sind zahlreich, z. B. Altmann, Röm. Grabaltäre, Fig. 141. Mon. Piot 5, 35, 2. Cichorius, Trajanssäule, Taf. 38. Mehr bei Brendel, Immolatio boum RM 45, 1930, 196 ff. Abb. 27. 31.

altilanei.[1] Bei feierlichen Opfern war ferner üblich, daß man die Hörner der Rinder vergoldete. Die Arvalen opfern häufig eine bovis aurata; der Vorgang wird in der Literatur öfter erwähnt.[2] Ein Beispiel für vergoldete Ziegenhörner steht isoliert (Liv. 25, 12, 13). Die Darstellungen zeigen daneben einen bald dreieckigen, bald sichelförmigen Aufsatz zwischen den Hörnern, der aus Metall besteht.[3] Ihn meint offenbar Servius, wenn er sagt solent habere laminas quasdam (hostiae) (Serv. Aen. 5, 366); ebenso ist cornua auro iugata (Hist. Aug. Gallien. 8, 2), boves auro iunctae (Arvalakten, CIL VI 2107, 8) zu verstehen.

So geschmückt werden die Tiere zu dem Opferplatz geführt. Es galt als böses Omen, wenn sie sich sträubten, wie umgekehrt die Freiwilligkeit öfter hervorgehoben wird. Bei Massenopfern wird gelegentlich ein Rind von zwei Schafen umgeben geführt (bos ambiegna, Varr. L. L. 7, 31. Fest. exc. 4 M. 97 L.). Vorbild war die griechische Gewohnheit, ein Opfer von mehreren Schafen durch ein Rind anführen zu lassen (βούπρωρος θυσία). Um zu erreichen, daß die Tiere ohne Sträuben zum Altar gingen, bediente man sich eines Seils. Die Schweine wurden an Hanfseilen geführt, die der Pontifex minor flocht und die napurae hießen.[4] Rinder hat man nach Ausweis der Darstellungen gelegentlich aufgezäumt.[5] Bei Erfüllung eines Gelübdes ließ man bisweilen eine Votivtafel vorantragen, die den Anlaß des Opfers verkündete.[6]

146. Der Opfervorgang. Normalerweise wurde das Opfer vor dem Tempel, nicht im Innern dargebracht; dort befand sich in der Regel ein Altar. Opferte man an anderen Stellen, so mußte der Platz durch besondere Zeremonien bestimmt werden (capere locum Fest. exc. 65 M. 171 L.). Welcher Art die penetralia sacrificia waren, die im Innern dargebracht wurden (Fest. 250 M. 356 L.), wissen wir nicht. Zunächst hat man wohl bei einem Opfer im Freien einfach eine Anzahl Rasenstücke übereinandergelegt. Ein Rest ist die Bestimmung, daß auf jedem römischen Altar eine Rasendecke liegen muß (Serv. Aen. 12, 119). Sie wurde schwerlich immer durchgeführt; auf der Trajanssäule sehen wir sechs Altäre aus Ziegeln aufgemauert (Cichorius, Trajanssäule II Taf. 66), ohne die Andeutung einer daraufliegenden Grasnarbe).[7]

Bei den staatlichen offiziellen Opfern war ein Herold zur Stelle, der mit den Worten favete linguis ausdrücklich zum Schweigen aufforderte, damit kein unbedachtes Wort fiel, das ein übles Omen sein könnte.[8] Mit einem hoc

[1] Serv. auct. Aen. 12, 170 intonsam bidentem ... quam pontifices altilaneam vocant. Das Wort findet sich in den Arvalakten, CIL VI 2099 II 1 f.

[2] Plin. n. h. 33, 39 deorum honoris causa in sacris nihil aliud excogitatum est quam ut auratis cornibus hostiae, maiores dumtaxat, immolarentur. Verg. Georg. 1, 217. Aen. 5, 366. 9, 627. Ov. Met. 7, 161.

[3] Pap. Brit. Sch. Rome 4, 246 fig. 3. Mél. d'arch. et d'hist. éc. franç. 14, 432 fig. 58. Mon. Piot. 5, 35, 2. Espérandieu, Bas reliefs de la Gaule 3 nr. 1801 u. ö.

[4] Fest. 165 M. 281 L. v. nectere: in commentario sacrorum usurpatur hoc modo: pontifex minor ex stramentis napuras nectito, id est funiculos facito quibus sues adnectantur vgl. Fest. 169 M. 286 L.

[5] Außer den in Anm. 3 angeführten vgl. Cichorius, Trajanssäule II Taf. 62. 66.

[6] Suet. Aug. 59, dargestellt auf dem Titusbogen. Die vota öffentlich aufzustellen war in der Kaiserzeit aus sehr äußerlichen Gründen üblich (Suet. Calig. 14, 2. Iuven. 12, 99).

[7] Vgl. noch für das Archäologische Helen Cox Bowerman, Roman sacrifical altars, Diss. Bryn. Mawr 1913.

[8] Cic. div. 2, 83. Plin. n. h. 28, 11. Ov. Fast. 2, 654. Donat. Ter. Andr. 24 ponti-

age „bleibe bei der Sache“ wird zur Konzentration auf den Sakralakt aufgefordert.[1] Dann spricht der Opferherr eine einleitende Darbringungsformel, wie wir sie aus den Formularen bei Cato (agr. 132) kennen. Sie bezeichnete das dem Gott gebotene Opfer mit jener Genauigkeit, die alle römischen Sakralhandlungen kennzeichnet. Man reinigt sich die Hände mit Wasser aus einem fließenden Gewässer und trocknet sie mit einem malluvium latum.[2] Alles folgende war mit Flötenspiel begleitet, das wesentlich dazu diente, die Handlung gegen jeden störenden Laut abzuschirmen (Plin. n. h. 28, 11). Es scheint, daß man selbst die liba für das Voropfer jedesmal besonders bereitete (Varro, r. r. 2, 8, 1). Das Opfertier wird jetzt geweiht, indem man mola salsa, später auch Wein über den Kopf des Tieres schüttete.[3] Danach heißt Opfern auch immolare. Der Akt, der viele Parallelen hat, bedeutet wohl eine Verstärkung der Segenskraft des Opfertieres, wie man dem equus October Brote um den Hals bindet. Er fügt sich der alten Bedeutung des Opfers, Macht zu verstärken, ohne weiteres ein. Die mola salsa wird auch über den dargebrachten Kuchen (Varro b. Non. 114, 17) und über das Opfermesser (Serv. Aen. 2, 133. Iuven. 12, 84. Lucan. 1, 609) gestreut. Das für die mola salsa verwendete hölzerne Brett hieß molucrum.[4] Dann wird das Tier losgebunden, dorsuale, infulae und Stirnschmuck werden entfernt und der Opfernde zieht mit dem Messer einen Strich über den Rücken des Tieres von der Stirn bis zum Schwanz (Serv. Aen. 12, 173. Lucan. 1, 610).[5] Der Sinn des Ritus dürfte der symbolische Vollzug des Opfers sein, wie das Abschneiden der Stirnhaare in Griechenland. Sobald der Opferherr die Schlachtung des Tieres nicht mehr selbst vollzog, mußte sich das Bedürfnis ergeben, durch

fices dicunt: favete linguis, favete verbis. Aufschlußreich ist, daß der Sinn der Formel in der Kaiserzeit dem allgemeinen Bewußtsein entschwunden war; Sen. vit. beat. 26, 7 favete linguis; hoc verbum non ut plerique existimant a favore trahitur, sed imperat silentium ut rite peragi possit sacrum nulla mala voce opstrepente. Mehr bei Marquardt, Staatsverw. III² 176, 1. 2. Thes. L. L. VI 1, 377, 1 ff.

[1] Plut. Num. 14, 5 Coriol. 25, 3. Als Hohn benutzt Suet. Calig. 58, 2. Die umgangssprachliche Bedeutung der Wendung zeigt die Anekdote Sen. clem. 1, 12, 2: Hoc agamus, laßt euch nicht ablenken. Mehr Thes. L. L. I 1380, 53.

[2] Cat. agr. 132. Ov. Fast. 4, 778. Liv. 1, 45, 6. Vgl. Verg. Aen. 4, 635. Fest. 161 M. 277 L: Malluvium latum in commentario sacrorum significat manus qui lavet. Serv. auct. Aen. 1, 701. Serv. auct. Aen. 12, 169 magistratus et sacrificaturi togam praetextam habent (dies für Privatleute unzutreffend) et manus ablutas detergere lineis mantelibus curant.

[3] Fest. 141 M. 261 L. Mola vocatur far tostum et sale sparsum quod eo molito hostiae asperguntur. Fest. exc. 110 M. 233 L. immolare est mola ... hostiam perspersam sacrare. Cic. div. 2, 37. Serv. auct. Aen. 10, 541, vgl. 4, 57. Helbig-Amelung, Führer d. d. röm. Denkm. I nr. 871. Von dem Schlachten der Tiere ist immolare noch geschieden bei Cato (Orig. frg. 55 P. bei Serv. Aen. 10, 541) boves immolatos, priusquam caederentur, profugisse in silvam. Zur Deutung W. Fowler, Rel. Exp. 180. 207. In Griechenland entsprechen die οὐλοχύται Nilsson, Gesch. griech. Rel. I² 147 ff. Irrig fassen Samter, Familienfeste 1 ff. Stengel, Opferbräuche der Griechen, 1910, 31, Eitrem, Opferritus und Voropfer, Christiania 1915, 261 ff. das Streuen der Gerste als ein Opfer an die Erde beziehungsweise an die Toten auf; vgl. dagegen Nilsson, a.a.O.

[4] Fest. 141 M. 261 L. Cloatius ... in libris sacrorum: molucrum esse aiunt lignum quoddam quadratum ubi immolatur ... Aelius in explanatione Carminum Saliarium eodem nomine appellari ait quod sub mola supponatur. Es war wohl eine backtrogähnliche Mulde; die Bedeutung „Mühlenbesen“ (Fest. a.a.O.) ist aus der falschen Ableitung von μυλήκορον herausgesponnen.

[5] Ovid (Met. 15, 135. Fast. 1, 327) gibt an, das Tier sei durch die Spiegelung des Messers im Wasser gelegentlich erschreckt worden. Der Zug gehört wohl zu der Polemik gegen blutige Opfer.

eine Geste festzustellen, daß er es war, der das Opfer darbrachte.[1] Jetzt wird das Gebet gesprochen, das meist vorher schriftlich fixiert und dem Opfernden vorgelesen wurde, um ein Versprechen zu vermeiden (Plin. 28, 11. Val. Max. 4, 1, 10). Die Formel für die sacra publica mußte die Worte populo Romano Quiritium enthalten (Fest. exc. v. dici 67 M. 177 L.). Das entspricht der genauen Begrenzung mihi, domo familiaeque nostrae in den Gebeten bei Cato (agr. 141, 2). Zu dem Gebet gehören die dabei üblichen Gesten, vor allem daß man sich umwendet, natürlich nach rechts hinüber.[2]

Dann wird das Tier geschlachtet. Der rechts von dem Tier stehende popa hebt den Hammer oder die Axt und fragt agone? Auf die bejahende Antwort schlägt er zu.[3] Der Gestus wird mindestens anfänglich den Zweck gehabt haben, das Tier zu betäuben, um die eigentliche Schlachtung ohne störende und unheilbedeutende Schreie und Bewegungen des Tieres zu vollziehen. Der Kopf wird zu Boden gedrückt und der neben dem Opfer kniende cultrarius stößt das Messer in die Schlagader, daß das Blut hervorquillt. Es galt als unglückliches Vorzeichen, wenn zu wenig Blut kam (Ov. met. 7, 599. Verg. georg. 3, 492). Daß das Blut auf den Altar spritzte, ergab sich von selbst ([Verg.] Catal. 14, 8. Lucr. 5, 1201. Amm. Marc. 22, 12, 6), aber eine rituelle Bedeutung hat es nicht gehabt. Es kam natürlich vor, daß das Tier sich losriß und zu entfliehen versuchte; eine solche effugia hostia (Serv. auct. Aen. 2, 140) mußte an der Stelle getötet werden, wo man sie fand (Serv. Aen. 2, 104).[4] Gelang es nicht, es wieder einzufangen, so galt das als ein böses Omen (Appian. b. c. 2, 283. Suet. Caes. 59. Cf. Liv. 21, 63, 13).

Im echtrömischen Ritual wurde nun das auf dem Rücken liegende Tier auf die Gesundheit seiner inneren Organe untersucht.[5] Gaben sie keinen Anlaß zu irgendwelchen Bedenken, so galt das Opfer als angenommen von den Göttern. Das wird als litare bezeichnet.[6] Ergaben sich irgendwelche Anstände,

[1] So gedeutet von Deubner, ARelW 13, 500. Abzulehnen ist die Erklärung als ein Bannzauber: Blecher, De extispicio capita tria, RGVV 2, 4, 1905, 236. Vgl. noch K. Meuli, Phyllobolia für P. Von der Mühll, Basel 1945, 266.

[2] Plaut. Curc. 70. Plut. Num. 14, 7. Marc. 6. Suet. Vitell. 2, 5. Lucr. 5, 1198 u. ö. Zur Deutung H. J. Rose, JRS 13, 1923, 86. Daß man sich bei gewissen feierlichen Akten, wie der indictio des Festes der Bona Dea, nach Osten wandte, ist davon zu scheiden; die Richtung der aufgehenden Sonne ist glückbedeutend, wie die der untergehenden unheilvoll.

[3] Senec. controv. 2, 3, 19 Asinius Pollio: filius, inquit, cervicem porrigat, carnifex manum tollat, deinde respiciat ad patrem et dicat: agon? quod fieri solet victimis. Varro L. L. 6, 12. Ov. Fast. 1, 322. Der künstlerisch dankbare Moment ist besonders oft auf den Denkmälern festgehalten: Petersen, Ara Pacis, Taf. 7. 19. RM 1906, Taf. 14, 2 Mon. Piot 5, 34, 2. u. ö.

[4] Es gab noch weitere üble Vorzeichen, die eine Wiederholung nötig machten. Fest. exc. 244 M. 351 L. Piacularia auspicia, quae sacrificantibus tristia portendebant, quum aut hostia ab ara effugisset, aut percussa mugitum dedisset, aut in aliam partem corporis quam oporteret, cecidisset.

[5] Cic. div. 1, 118. 2, 35. Fest. exc. 244 M. 351 L. Pestifera auspicia esse dicebant cum cor in extis aut caput in iecinore non fuisset.

[6] Plaut. Poen. 489. Cat. agr. 141, 4 si minus in omnis litabit, sic verba concipito: Mars pater, siquid tibi in illisce suovetaurilibus lactentibus neque satisfactum est, te hisce suovetaurilibus piaculo. Si in uno duobusve dubitabit, sic verba concipito: Mars pater, quod tibi illoc porco neque satisfactum est, te hoc porco piaculo. Der Senatsbeschluß vom J. 99 v. Chr. sieht gleichfalls den Fall vor, si quid succidaneis opus esset (Gell. 4, 6, 2). Die Belege bei den Historikern sind zahlreich. Die Angabe, daß bei Opfern für Dis Pater ungünstige exta glückverheißend waren (Suet. Otho 8, 3), wird bestenfalls künstliche Theorie sein, wenn es sich nicht lediglich

so mußte das Opfer solange wiederholt werden, bis der Erfolg erreicht war: usque ad litationem (Liv. 41, 15, 1 ff. Suet. Aug. 96, 2); man wiederholte die Opfer bis zu zwanzigmal (Plut. Aem. Paul. 17, 6). Natürlich mußte auch die zugehörige Weinspende wiederholt werden, was anscheinend adtegrare hieß (Fest. exc. 12 M. 106 L.). Das Tier hieß succidanea hostia (Fest. exc. 303 M. 401 L. Gell. 4, 6, 5. Serv. auct. Aen. 2, 140. cf. Plaut. Epid. 140).

Die exta wurden herausgeschnitten, mit mola salsa bestreut (Varro, L. L. 5, 104. Val. Max. 2, 5, 5. Dion. Hal. 7, 72, 15) und zusammen mit Teilen der übrigen Glieder des Tieres auf den Altar gelegt, was Sache des Opferherrn war (Plut. Crass. 19, 6, vgl. Suet. Aug. 96, 2). Gewöhnlich wurden sie vorher gekocht,[1] in einem Gefäß, das olla extaris hieß (Plaut. Rud. 135. Gloss. Philox. EX 188). Wenn in Velitrae Mars angeblich halbrohe exta dargebracht wurden (Suet. Aug. 1), so ist das wohl dahin zu verstehen, daß man eine primitive Zubereitungsweise festhielt, die man später als unzureichend empfand. Ähnliche Darbringungsformen scheint es auch anderwärts gegeben zu haben (Arnob. 2, 68). Den zubereiteten exta werden Teile von allen übrigen Gliedern des Tieres beigefügt. Sie heißen magmentum, zuweilen auch augmentum.[2] Es scheint, als ob man die Reste der Darbringung dauernd in dem heiligen Bezirk gelassen hat. Die Zufügung des magmentum galt nicht ausnahmslos. In den beiden nach dem Vorbild des lex arae Dianae in Aventino geformten Bestimmungen für den Altar des Augustus in Narbo (CIL XII 4333) und für Iuppiter in Salona (CIL III 1933) findet sich die Formel si quis hostia sacrum faxit quod magmentum nec protollat, idcirco tamen probe factum esto. Man wird also schließen müssen, daß in dem Tempel der Diana die Darbringung des magmentum in das Belieben des Opfernden gestellt war.

Die Form eines den Göttern dargebotenen Mahles wird auch darin festgehalten, daß man die Stücke, die man darbietet, zerkleinert. Sie hießen dann

um einen mit schwarzer Magie verbundenen Aberglauben handelt.

[1] Plaut. Rud. 135. Stich. 251 u. s. Daraus erklärt es sich, daß wir auf den Inschriften oft eine culina mit dem Tempel verbunden finden (CIL I^2 1000. V 781. IX 2629. 3075. 3440. XIII 3650) selbst im Kult der syrischen Götter (CIL III 7954) und des Hercules Saxanus (CIL XIV 3543). Fest. exc. 65 M. 171 L. culina vocatur locus in quo epulae in funere conburuntur zeigt, daß die Benennung auch auf die Stelle, wo beim silicernium die Zubereitung stattfand und später die Reste verbrannt wurden, übertragen wurde. Um eine Besonderheit des Totenkults handelt es sich nicht. Auch an der Ara Maxima wird am Abend verbrannt, was übrigblieb (oben S. 217,2).

[2] Varro, L. L. 5, 112 augmentum quod ex immolata hostia desectum in iecore in por⟨ric⟩iendo augendi causa. magmentum a magis quod ad religionem magis pertinet; itaque propter hoc ⟨mag⟩mentaria fana constituta certis locis quo id imponeretur. Serv. auct. Aen. 4, 57. Fest. exc. 126 M. 254 L. Ps. Placid. M 7 Magmentum alii pinguissimum extorum, alii secunda prosecta. Cornutus „quidquid mactatur“, id est quidquid dis datur. Philoxen. MA 24 magmentarium ἐφ' οὗ τὰ σπλάγχνα τιθέμενα τοῖς βωμοῖς προσφέρονται. Diese klaren Angaben werden durch Cic. har. resp. 31 kompliziert, der von einem magmentarium Telluris (acmentarium codd. corr. Mommsen) spricht, das anscheinend jemand für den Bau seines Hauses zugeschüttet hatte. Cicero spricht von einem aperire, patere des magmentarium Telluris. Mit Varros Angabe läßt sich das so vereinigen, daß es bei den Tempeln magmentaria genannte Gruben gab, in die man nach der Darbringung auf dem Altar das magmentum oder seine Asche hineinschüttete. Die Philoxenosglosse zeigt eine ganz andere Verwendung des Wortes. Sachlich ändert sich nichts, wenn man an Stelle von Mommsens Konjektur bei Cicero das paläographisch näherliegende augmentarium einsetzt.

prosecta oder prosicies.[1] Deswegen unterblieb das prosecare bei den Lustralopfern.[2] Zwischen der Tötung des Opfers und seiner Darbietung auf dem Altar mußte natürlich Zeit verstreichen, wenn man die Stücke erst kochte. Diese Zeit hieß inter caesa et porrecta.[3] Sie galt als Werktag; das muß man daraus folgern, daß bei der Weinlese der Flamen Dialis inter caesa et porrecta die erste Traube schnitt, also die profane Arbeit der Weinlese eröffnete (Varr. L. L. 6, 16). Das ergibt sich auch aus der Bezeichnung dies intercisi.[4] Der technische Ausdruck für die Darbringung war porricere, dare.[5] Davon ist pollucere als Bezeichnung für die ganze Darbringung zu scheiden, was sowohl die dem Gott auf den Altar gelegten Teile wie die profaner Nutzung zugänglich gemachten umfaßt. Es wird besonders im Herculeskult der Ara maxima gebraucht, wo ein Teil des Opfermahls dem Volk überlassen wurde.[6] Der Charakter eines Mahles, den das Opfer hat, führte zu einer Fülle von Sonderbezeichnungen der zubereiteten Teile,[7] die auch die antiken Gelehrten nur zum Teil verstanden.

Exta und magmentum wurden abgekühlt, bevor man sie auf den Altar legte, und hießen deshalb deforma (Fest. ex. 83 M. 199 L., etym. zu θερμός). Sie werden dann angezündet; auch für das dabei verwendete Holz gab es bestimmte Vorschriften (Plin. n. h. 16, 24), vermutlich spielte die Lehre von den felices arbores (oben S. 210,7) dabei eine Rolle. Die Haininschrift von

[1] Varro, L. L. 5, 110 quod in extis dicitur nunc prosectum (vgl. Aemil. Macer frg. 3 Morel). Dort auch ein isicium, das im Saliarliede stand (vgl. Macrob. 7, 8, 1); prosicies Lucil. frg. 473 Marx. Non. 220, 20 aus Varro prosiciem extorum in mensam porricere. Die Deutung von prosecare sichern Suet. Aug. 1. Liv. 5, 21, 8 gegen Fest. exc. 78 M. 193 L. s. v. exta. Selbst das libum wurde zerschnitten, Fest. secivum libum 348 M. 437 L.

[2] Serv. auct. Aen. 8, 183 oben S. 119,4. Lübbert, Comm. Pont. 126.

[3] Cic. Att. 5, 18, 1. Varro L. L. 6, 16. 31, wo überall proiecta überliefert ist. Der Fehler ist alt: Macrob. 3, 2, 4 porricere ergo, non proicere proprium sacrificii verbum est. Macrob. 1, 16, 3. Otto, Sprichw. d. Röm. 63. Vgl. die nächste Anm.

[4] Varro L. L. 6, 31 intercisi dies sunt per quos mane et vesperi est nefas, medio tempore inter hostiam caesam et exta porrecta fas. Macrob. 1, 16, 3. Fast. Praenest. zum 10. Jan. Ov. Fast. 1, 49 ff. Eitrem, Symb. Osl. 25, 1947, 46 ff. möchte die Bezeichnung auf alle Erntefeste ausdehnen, wogegen spricht, daß in den Kalendern nur die Vinalia die Notiz EN tragen. Wir hören beim Schneiden des Korns nichts von einer Beteiligung eines Priesters; beim Wein hatte sie einen besonderen Grund (oben S. 76).

[5] Plaut. Pseud. 266. Fest. 218 M. 324 L. Macrob. 3, 2, 3 Veranius ex primo libro Pictoris . . . exta porriciunto, dis danto, in altaria aramve focumve eove quo exta dari debebunt. Cat. agr. 134. Liv. 26, 23, 8. Serv. Georg. 2, 194.

[6] CIL I² 1531. Cat. agr. 134. Liv. 26, 23, 8. Serv. Georg. 2, 194. Varro, L. L. 6, 54.

[7] Aus den Formularen der Opfervorschriften hatte Varro eine Anzahl technischer Ausdrücke gesammelt, von denen Arnobius (7, 24) einen Auszug gibt. Ein großer Teil von ihnen kehrt bei Verrius Flaccus wieder, andere bei Varro, so daß die Herkunft des ganzen Kataloges gesichert ist. Sie sind uns nur zum Teil verständlich, wie offa penita, was als absegmen carnis cum coda erklärt wird (Fest. 242 M. 348 L. 230 M. 338 L. Wissowa, Herm. 52, 1917, 337), caviares hostiae, pars hostiae cauda tenus, die pro collegio pontificum quinto quoque anno geopfert wurden, also wohl mit dem Lustrum zusammenhingen (Fest. exc. 57 M. 163 L.), strebula für das Hüftstück (Varro L. L. 7, 67. Fest. 313 M. 408 L.), verschiedene Arten von farcimina wie apexao (apexabo Varro L. L. 5, 111, wo wohl apexavo zu lesen ist), longavo⟨m⟩ ebd. (so zu bessern, da Arnobius den Plural als longavi gibt). Die facinora des Arnobius sind jetzt in den Arvalakten von 240 (CIL VI 39443 b 19) aufgetaucht, vgl. dazu Heraeus, Kl. Schrift. 233; es sind Klöße. Fraglich bleiben silicernium für ein Gericht, das wie eine falsche Interpretation des Fest. 295 M. 394 L. angeführten Verses aussieht, wo lediglich die übliche Bedeutung Leichenmahl gemeint ist, und nenia, wo ein ähnliches Mißverständnis vorliegen kann. Arnobius 7, 24 führt noch

Spoleto gestattet dafür sogar Holz aus dem heiligen Hain zu nehmen (CIL I² 366), das natürlich sonst nicht verwendet werden durfte. Erst jetzt durfte der Rest von den Teilnehmern verzehrt werden, was profanare[1] hieß. Da man alles, was unter der Haut liegt, viscera nannte, hieß diese Speisung visceratio.[2] Bei gewissen Gelegenheiten haben die Priester auch von dem Blut des Opfertieres gekostet.[3] Wir hören davon in den Akten der Arvalen und in einem nicht genauer zu datierenden Fragment der pränestinischen Fasten. Ob es sich nur darum handelt, daß die Menschen auch von diesem Teil des Opfers einen Teil erhalten, oder ob irgendeine altertümliche Vorstellung von der Kraft des Blutes zugrunde liegt, läßt sich nicht bestimmen. Das griechische Verbot, etwas von dem Opfer aus dem heiligen Bezirk zu entfernen (οὐκ ἐκφορά, Stengel, Griech. Kultusalt.³ 116), ist in den Herculeskult übernommen; es gilt nicht nur bei der decuma der Ara Maxima (oben S. 215), sondern auch bei dem Opfer propter viam (Macrob. 2, 2, 4). Eine stadtrömische Inschrift gibt die gleiche Vorschrift für ein Silvanusheiligtum (CIL VI 576), ohne daß sich bestimmen ließe, ob sich unter diesem Namen der altrömische Gott oder der in der Kaiserzeit damit verschmolzene illyrische birgt. Griechischen Einfluß verrät es wohl auch, wenn in der Haininschrift von Furfo (CIL I² 756, 16) verfügt wird sei quei ad huc templum rem deivinam fecerit Iovi Libero, pelleis coria fanei sunto.

Das römische Opfer trägt den Charakter eines Mahles, das man den Göttern bietet und an dem sich die Menschen beteiligen. Deshalb erhalten sie ihren Anteil an allen Stücken des Opfers; von der Ungleichheit der Verteilung, die in Griechenland zu der bekannten Sage von dem Betrug des Prometheus geführt hat, findet sich keine Spur. Dafür wird man für die ältere Zeit annehmen müssen, daß jede Schlachtung eines Tieres mit einem Opfer verbunden war; die Götter erhielten regelmäßig dabei ihr Teil. Man kann die Erstlingsopfer der Früchte vergleichen. Ob daneben auch die Scheu, ein Tier zu töten, dabei mitgewirkt hat, den Göttern den ersten Anteil davon zu geben, wird man wenigstens fragen dürfen.[4]

an bovis cauda est plasea (oder palasea) siligine et sanguine delibuta, polimina porro sunt ea quae nos proles verecundius dicimus und ohne Erklärung hirviae, taedae, fitilla, africia, gratilla, fendicae und andere, bei denen selbst die Überlieferung unsicher ist.

[1] Cat. agr. 132. 141. Varro L. L. 6, 54. Macrob. 3, 6, 11.

[2] Serv. Aen. 2, 211 Viscera non tantum intestina dicimus, sed quidquid sub corio est, ut in Albano Latinis visceratio dabatur id est caro. Isid. orig. 11, 1, 116. Serv. Aen. 3, 622. Liv. 8, 22, 2. Später denkt man bei dem Wort nur an die damit verbundene Ausgabe, und die Beziehung auf eine religiöse Handlung geht völlig verloren: es bedeutet eine kostspielige Volksspeisung. Cic. off. 2, 55. Pompon. Dig. 32, 54.

[3] Ein Fragment der Fasti Praenestini Not. Scav. 1921, 277 bringt die Notiz sanguinem gustare antea frequenter solebant. Leider ist das Opfer, zu dem sie gehört, unbestimmbar; das Fragment enthält kein Datum, das dort erwähnte Opfer Veneri Erycinae extra portam gehört zu dem 23. April, aber davor steht ein Gedenktag der Schlacht bei Philippi, die im November stattfand (Suet. Tib. 5. Appian. b. c. 4, 513), und man sollte eine solche Feier am Tage der Schlacht erwarten. So ist es Willkür, das Fest bestimmen zu wollen, auf das sich die Angabe bezog. Im Arvalenprotokoll von 240 (CIL VI 39443 b 12) heißt es de sangunculo porciliarum vesciti sunt et de porcilias partiti et epulati sunt, was bereits Marucchi (Not. Scav. a.a.O.) verglichen hat. Es handelt sich um die an diesem Tage der Bona Dea geopferten Tiere. Es bleibt ungewiß, wieweit man das verallgemeinern darf.

[4] Diesen Gesichtspunkt bei dem blutigen Opfer hervorgehoben zu haben, ist das Ver-

Das ganze Opfertier scheint nur bei den Saecularfeiern Achivo ritu verbrannt zu sein.[1] So wird man wohl die hostiae prodigivae der Saecularakten auffassen müssen, da der Ausdruck nur bei Opfern an die Moiren und Terra Mater vorkommt, aber nie bei den anderen Göttern, auch bei Hercules nicht. Vergil läßt auch Dis Pater ein Holokaustopfer bringen (Aen. 6. 253 u. Serv. dazu); wieweit dies wirklichem Ritus entsprach, wissen wir nicht. Aber bei den alten Saecularfeiern ist ein solches Opfer an Dis pater wohl möglich.

Die Riten für den Totenkult scheinen sich in der Form nicht von den sonstigen Opfern unterschieden zu haben. Bei den Parentalia waren nur unblutige Darbringungen üblich, das silicernium war kein eigentliches Opfer (oben S. 98), und welche Bewandtnis es mit dem einmal erwähnten Opfer am Grabe (oben S. 102) hat, ist nicht genau zu erkennen. Festus nennt dieses Opfer sacrificium humanum im Gegensatz zu den den Göttern dargebrachten (oben S. 82,4). Wir wissen nicht einmal, ob es ein Holokaustopfer oder eines war, bei dem die Angehörigen zum letztenmal mit dem Toten die Speise teilten. Theoretisch ist beides möglich, und das Fehlen von altrömischen Holokaustopfern spricht für die zweite Alternative.

Im ganzen zeigt das römische Opfer den Ritualismus, der auch sonst für das religiöse Denken der Römer bezeichnend ist. Eine Fülle von Einzelvorschriften, die eigentlich nur der Fachmann übersehen kann, ist zu beobachten. Sie gehen weit über das hinaus, was wir in Griechenland finden. Während dort die Vorschriften für rituelles Schlachten verhältnismäßig einfach sind, bedarf der Römer die ständige Beratung durch die Priester.

147. Das Gebet. Auch das Gebet ist viel strenger an Formeln gebunden als bei den Griechen. Neben der Anrufung des Gottes muß es das Anliegen enthalten, das der Mensch der Gottheit vorträgt. Es wird genau bestimmt und in seiner Geltung begrenzt. Das gleiche gilt für das dargebrachte Opfer oder die für den Fall der Gewährung versprochene Gabe. Nicht nur bei den für die Gemeinde gesprochenen Gebeten ist der Wortlaut genau festgelegt, sondern die bei Cato gegebenen Formulare zeigen, daß auch der Bauer sich an einen festen Wortlaut band. Die knappste Form ist wohl in dem Vorspruch an Ianus und Iuppiter bei Cato überliefert: Iuppiter, te hoc ferto obmovendo

dienst des scharfsinnigen und gelehrten Aufsatzes von K. Meuli, Phyllobolia, für P. Von der Mühll, Basel 1945, 185 ff., bes. 250 f. Er leitet die Opferzeremonien aus den Bräuchen der Jägervölker her, die später von Hirten und Ackerbauern übernommen worden sind. Die römische Überlieferung ist viel zu jung, um in der Frage nach dem Ursprung der Opfer eine Entscheidung nach der einen oder anderen Seite geben zu können. Regifugium und Poplifugium, die er dafür in Anspruch nehmen möchte (a.a.O. 280), sind in ihrem wirklichen Hergang unbekannt und können kein Argument abgeben (oben S. 128). Die Römer opfern nur zahme Tiere, was die von ihm hervorgehobenen Gefühle psychologisch noch begreiflicher macht. Einwände erhebt Nilsson, Gesch. griech. Rel. I² 145, 2.

[1] Saecularakten des Augustus CIL VI 32323, 90 f. [agnas feminas IX] prodigivas Achivo ritu. Severusakten CIL VI 32329 a 49 Terrae Matri s[uem] pl[enam] Graeco A. r. prodigivam, ebenso 50. Fest. 250 M. 356 L. Prodiguae hostiae vocantur, ut ait Veranius, quae consumuntur. Wissowa, RuK² 420, 1 hat prodiguus vermutungsweise auf eine Volksbewirtung bezogen. Das ist angesichts der Beschränkung auf unterirdische Gottheiten unmöglich. Zudem bezeugt Zosimus (2, 5, 3) in seiner Beschreibung der Saecularspiele ausdrücklich, daß die Tiere ganz verbrannt wurden. Holokaustopfer an die Unterirdischen und bei Sühnriten sind in Griechenland üblich

bonas preces precor uti sies volens propitius mihi liberisque meis domo familiaeque mactus hoc ferto (agr. 134, 2). Hinter der Anrufung des Namens steht die Gabe und die Tatsache des Gebets, bei der nicht verfehlt wird zuzusetzen, daß es bonae preces sind (vgl. 139. CIL VI 32323, 143), also Bitten von guter Vorbedeutung. Daran schließt sich mit einem formelhaften uti der Inhalt der Bitte, wieder mit einer festen Wendung gegeben, die die alte Bedeutung geneigt für volens erhalten hat, ferner die genaue Bestimmung des Kreises für den die Bitte gelten soll, endlich noch einmal die Übereignung mit mactus hoc ferto. Sie ist wohl gleichzeitig mit der Darbringung gesprochen. Das ganze Gebet wird bei der Weinspende mit entsprechenden Änderungen wiederholt. Von begleitenden Gesten hören wir nichts. Das bei den Dichtern bezeugte Emporheben der beiden Arme mit gegen Himmel gekehrten Händen (Hor. c. 3, 23, 1. Verg. Aen. 2, 688. 3, 176 u. s.) ist bei einer gleichzeitigen Darbringung nicht gut möglich, da der Betende das fertum oder die Schale mit dem Trankopfer in der einen Hand hält. Zu der von Livius beschriebenen Geste des Decius bei der Devotion (Liv. 8, 9, 5) paßt sie auch nicht. Man muß deshalb die Frage aufwerfen, ob nicht bei den augusteischen Dichtern eine Übertragung griechischen Brauchs vorliegt. In der Kaiserzeit erscheint der Gebetsgestus gelegentlich in der Literatur und auf Denkmälern. Anders war die Haltung natürlich bei den Supplicationen (oben S. 245), wo an die Stelle der festgelegten Gesten und Worte ein spontanes Beten trat. Nur sind die Beschreibungen des Akts bei den Historikern der literarischen und nicht der sakralen Tradition verpflichtet.

(vgl. z. B. Stengel, Griech. Kultusaltertümer, 125). Das erklärt die Bezeichnung Achivo ritu. Ein Mahl, an dem auch die Menschen teilhaben, entsprach dem römischen Ritus; die Betonung, daß es sich um griechische Kultformen handelt, wird dann unverständlich.

II. DIE RÖMISCHEN PRIESTERSCHAFTEN

148. Zunächst haben die römischen Priester locker nebeneinander gestanden, wie es ihren verschiedenen Aufgabenkreisen entsprach. Auch später noch sind Gruppen wie die Luperci und die Fetialen selbständig geblieben; ihre Bedeutung im politischen Leben war nicht groß genug, um den Versuch, sie dem Pontifikalkollegium anzugliedern, lohnend erscheinen zu lassen. Das römische Staatsrecht scheidet schärfer als bei den Griechen zwischen Magistratur und Priesteramt. Das bewirkt eine Anzahl Unterschiede gegenüber den Magistraturen. Die Priestertümer sind überwiegend lebenslänglich, im Gegensatz zu der Befristung der weltlichen Ämter.[1] Ferner genießt der Gemeindepriester eine Anzahl Privilegien, unter denen die Befreiung vom Kriegsdienst, die vacatio militiae, das wichtigste ist (Cic. ac. 2, 121. Lex col. Gen. c. 66. Plut. Cam. 41. Dion. Hal. 4, 62, 5); andere, wie die Befreiung von der Übernahme einer Vormundschaft (Frg. Vat. 173a) oder von der Bestellung zum arbiter (Dig. 4, 8, 32, 4), sind wohl späteren Ursprungs. Eine Folge dieser Scheidung ist, daß die Priesterämter nicht in den cursus honorum eingeordnet sind. Zu keiner Zeit ist die Qualifikation zu dem politisch wichtigsten unter ihnen, dem Pontifikat, an die vorherige Bekleidung irgendeiner Magistratur geknüpft worden, wie es bei Prätur und Konsulat der Fall war. Für den rex sacrorum galt sogar die Unvereinbarkeit von Magistratur und Priesteramt (Liv. 40, 42, 8); für die Flamines ergab sie sich weitgehend daraus, daß sie Rom während ihrer Amtszeit nicht verlassen durften, weil ihre Tätigkeit für den Kult nicht unterbrochen werden durfte. Erst mit dem Verfall der römischen Religion setzten die Flamines des Mars und des Quirinus für sich die Erlaubnis durch, zur Ausübung eines Amts von Rom abwesend zu sein (oben S. 276). Obwohl diese Beschränkung für Pontifices und Augures nach der Natur ihrer Aufgaben zu keiner Zeit gegolten haben kann, hat man niemals ein Mindestalter[2] oder eine Tätigkeit im Dienst der Gemeinde als Vorbedingung gefordert.

149. Ernennung. Dem entspricht, daß der republikanische Grundsatz der Volkswahl für die Priester nicht gilt. Ihre Ergänzung vollzieht sich teils

[1] In republikanischer Zeit dürfte die Bekleidung mehrerer Priestertümer durch denselben Mann tatsächlich und wohl auch rechtlich ausgeschlossen gewesen sein. Die Salier scheiden noch in der Kaiserzeit aus, wenn sie Flamines werden (CIL VI 1978), aber damals bekleidet nicht nur der Kaiser alle überhaupt vorhandenen Priesterwürden, sondern die Inschriften zählen auch bei den Senatoren eine ganze Anzahl auf, was bei der Lebenslänglichkeit zu der Annahme zwingt, daß sie gleichzeitig bekleidet wurden. Im 3. Jh. gibt es einen pontifex maior, der zugleich Salius Palatinus ist, Ferrua, Civiltà cattolica 4, 1942, 230.

[2] Ein praetextatus, der triumvir epulo war, Liv. 40, 42, 7 (180 v. Chr.), ein pontifex oppido adulescens Liv. 42, 28, 13. Im Jahre 204 vermerkt Livius es noch als eine Ausnahme (29, 38, 7). Aber es handelt sich nur um den Brauch; ein rechtlicher Hinderungsgrund war die Jugend nicht. Mommsen (St.R. II 1, 32, 4) bemerkt, daß wir aus der Kaiserzeit kein Beispiel mehr kennen, und vermutet, daß Augustus ein Mindestalter festgesetzt hat, wie wir es für die Luperci wissen (Suet. Aug. 31, 4).

durch den Entscheid des Oberpontifex, der die Vestalinnen und die Flamines „greift", capit,[1] teils durch Kooptation. Solange die Vestalin noch die Haustochter des Königs war (oben S. 108), kann dieser Modus für sie nicht bestanden haben. Er muß eine Neuerung sehr früher republikanischer Zeit sein. Als man nach der Beseitigung des Königtums seinen Hauskult, der zugleich Gemeindekult gewesen war, beibehielt und dafür die Institution des rex sacrorum schuf, muß ihm zunächst die Wahl seiner fiktiven „Töchter" zugefallen sein. Er wie die Vestalinnen blieben auf die Wahrnehmung dessen beschränkt, was dereinst sich an sakralen Handlungen im Hause des Königs vollzog. Seine priesterlichen Funktionen gingen nicht über das hinaus, was jeder pater familias in seinem Hause übte. Deshalb ist es nicht ganz sicher, daß sich das Ernennungsrecht des Pontifex für die Flamines aus einem solchen des Königs entwickelt hat. Immerhin spricht dafür, daß in Lanuvium der Diktator die Ernennung des Flamen vollzieht (Cic. Mil. 27. 46). Wenn hier noch der höchste Magistrat als Rechtsnachfolger des Königs den Priester bestimmt, so möchte man das gleiche für Rom annehmen. Auch der sacerdos Caeninensis ist anscheinend a po[ntifice creatus (CIL XI 3103).

Pontifices und Augurn ergänzen sich in historischer Zeit durch Kooptation. Erst gegen Ende des 3. Jh., das genaue Datum ist unbekannt, ist zuerst die Stelle des Pontifex Maximus durch eine Wahl besetzt worden.[2] Da man die normale Form der Beamtenwahl auch dann noch vermeiden wollte, fand man den Ausweg, sie nur durch siebzehn von den 35 Tribus vornehmen zu lassen. Dabei ist es geblieben, als man später diesen Wahlmodus auf alle großen Kollegien ausdehnte. Im J. 103 bestimmte ein Plebiszit des Volkstribunen Cn. Domitius Ahenobarbus, daß fortan die Pontifices, Augurn, decemviri sacrorum und epulones aus einer von diesen Kollegien präsentier-

[1] Die Formel für die captio der Vestalin oben S. 108,4. Suet. Aug. 31, 3. Gell. 1, 12, 15 gibt an: Flamines quoque Diales, item pontifices et augures capi dicebantur. Für die Pontifices und Augurn ist das falsch, Gellius ist durch die von ihm zitierte Stelle aus der Rede Catos für die Lusitaner verführt, wo er sagt: iamne ea causa pontifex capiar, aber dort ist capere untechnisch gebraucht, wie Wissowa (RE III 1509, 18) gesehen hat. Für den Flamen Dialis zeugt der Fall, in dem der also „Gegriffene" sich sträubte (Liv. 27, 8, 4), zudem Sullas Memoiren bei Gellius (a.a.O.). Für die übrigen fehlen Belege, aber man wird nach aller Wahrscheinlichkeit die Nomination auch für sie annehmen müssen. Daß wir sonst nichts davon hören, wird einfach daran liegen, daß für die übrigen Flaminate kein Grund zum Widerstand vorlag. Es verdient aber Erwähnung, daß CIL XI 6955 ein fl(amen) Romae, flamen Aug. beneficio Caesaris creatus erscheint (63 n. Chr.). Offenbar handelt Nero in seiner Qualität als pontifex maximus. Aus dem „Greifen" war inzwischen eine Ernennung geworden und diese Form auf den flamen des Augustus und der Roma übertragen. Übrigens scheint auch für den flamen in Lanuvium eine einfache Ernennung üblich gewesen zu sein; wenigstens kann man Ciceros Worte ad flaminem prodendum (Mil. 27) nicht gut anders verstehen.

[2] Die Einführung der Wahl erfolgte zuerst für den Pontifex Maximus; das hat Mommsen (St.R. II 27, 3) mit Recht daraus gefolgert, daß es noch in der lex agraria des Rullus heißt eodem modo . . . ut comitiis pontificis maximi (Cic. leg. agr. 2, 18). Erwähnt werden diese Comitien zuerst, Liv. 25, 5, 2 im J. 212. Vgl. Cic. Cael. 19. Die für die Xviri s. f. nennt Cic. leg. agrar. 2, 20, die für die Augurn Liv. 39, 45, 1, die für den Curio Maximus Liv. 27, 8, 1 z. J. 209. Die Wahl scheint also in der zweiten Hälfte des 3. Jh. eingeführt zu sein. Über einen gescheiterten Versuch der Ausdehnung im J. 145 oben S. 277. Die comitia sacerdotum werden seit der lex Domitia jährlich regelmäßig abgehalten (Cic. ad Brut. 9, 22, 1, vgl. 13, 3 f.). Vgl. noch J. Daëm, Philolog. Studiën 8, 1936/37, 31 ff. (flämisch).

ten Liste durch die siebzehn Tribus gewählt werden sollten.[1] Die getroffene Auswahl lehrt deutlich, daß damals nur noch diese Kollegien von Wichtigkeit waren, Fetialen, Salier, Arvalen spielten keine Rolle mehr. Die selbst damals noch gewählte Form zeigt, daß man das alte Kooptationsrecht zu respektieren bemüht war. Vermutlich gleichzeitig wurde für die Nominationsliste die Bestimmung getroffen, daß nicht mehr als zwei Mitglieder denselben Kandidaten vorschlagen durften, um die Entscheidungsfreiheit der Versammlung nicht über Gebühr einzuschränken.[2] Diese Form hat bis auf die Kaiserzeit gegolten; noch Augustus ist nach dem Tode des Lepidus gewählt worden (Mon. Anc. 2, 26). Die feste Verbindung des Oberpontifikats mit dem Kaisertum hat dann freilich diese Wahl wie alle anderen illusorisch gemacht, wenigstens faktisch, mögen auch die Arvalen noch am 9. März 69 ob comitia sacerdotior(um) imp. Othonis ein Opfer bringen (CIL VI 2051 = 32559 I 70) und wenige Tage darauf ob comitia pontif(icatus) max(imi) (a.a.O.); daraus ergibt sich, daß selbst für den Kaiser die Übertragung durch die Comitien formal festgehalten ist. Für die übrigen Priestertümer wird das Kommendationsrecht des Kaisers tatsächlich zu einer Ernennung geführt haben, wenn es dafür auch an direkten Zeugnissen fehlt. Man wird sich den wirklichen Vorgang nach Analogie der Ergänzung der Arvalen vorstellen dürfen; dort stimmt der Kaiser, der ja Mitglied dieses wie aller anderen sakralen Kollegien ist, durch schriftliche Äußerung, die verlesen wird, und die anwesenden Mitglieder kooptieren dann den von ihm genannten. Für Salier, Luperci und Fetiales fehlen die direkten Zeugnisse. Aber wenn es von einem Salier der Kaiserzeit heißt, er wäre adscitus in numerum Saliorum (CIL V 3117), so führt dieser Ausdruck ebenfalls auf Kooptation, natürlich unter Beteiligung des Kaisers. Für die Luperci darf man aus der Bezeichnung Lupercus designatus (CIL XIV 3442) folgern, daß eine Liste der Anwärter bestand, wie wir das für die großen Priestertümer wissen.[3]

150. Haruspices. Eine Sonderstellung nehmen die Haruspices ein. Das Kollegium bestand in älterer Zeit natürlich ausschließlich aus Etruskern (oben S. 158); es hatte einen ältesten (App. b. c. 4, 15, vgl. Lucan. 1, 585) oder summus haruspex (Cic. div. 2, 52) an der Spitze und setzte sich anfangs aus Angehörigen bestimmter Familien zusammen. Über die Art der Ergänzung wissen wir nichts. Die Familientradition spielte eine Rolle (Tac. Ann. 11, 15). Der Haruspex Caecina hat die Lehre von seinem Vater (Cic. fam. 6, 6, 3), und auf einer Inschrift erscheint ein Haruspex publicus ex genere sacerdotum creatus (CIL X 3680). Dazu stimmt, daß sie von Kind auf ausgebildet wurden (Cic. div. 1, 92). Noch weniger erfahren wir darüber, nach welchen Gesichtspunkten der Senat verfuhr, wenn er in einem besonderen Fall Haruspices aus Etrurien kommen ließ. Neben diesen vornehmen Etrus-

[1] Cic. leg. agr. 2, 18. Suet. Ner. 2, 1. Vellei. 2, 12, 3. Mommsen, St.R. II 29.

[2] Cic. Phil. 2, 4. Brut. 1. Suet. Claud. 22 zeigen, daß man bei der Nominierung einen Eid leistete. Auct. ad Her. 1, 20.

[3] Plin. ep. 2, 1, 8 illo die quo sacerdotes solent nominare, quos dignissimos sacerdotio iudicant, me semper nominabat 4, 8, 3 successi Iulio Frontino ... qui me nominationis die per hos continuos annos inter sacerdotes nominabat. Es gab also eine jährlich festgestellte Liste, aus der im Fall einer Vakanz der Nachfolger genommen wurde.

kern, die sich mit Stolz zu dem Kollegium der Sechzig zählen (oben S. 159,1), gab es andere, die die Stellung von Apparitores hatten.[1] Sie erscheinen in der Lex Coloniae Iuliae Genetivae neben Schreibern und Herolden im Gefolge der Duumviri (CIL I² 594 cap. 62) und erhalten 500 Sesterzen Gehalt, weniger als die Liktoren. Im Gefolge römischer Feldherren begegnen sie schon früher (Liv. 23, 36, 10. 25, 16, 3. 27, 26, 14). Das Kollegium der sechzig Haruspices erscheint auf den Inschriften erst seit der Kaiserzeit, aber es ist wahrscheinlich älter; die Verwendung im Dienst des Staates erforderte eine Organisation, mit der die römischen Behörden verkehren und von der sie bei Bedarf die nötige Zahl von Haruspices anfordern konnten.

151. Augurn. Die Haruspices haben, wie dies in ihrer Herkunft aus dem Ausland begründet lag, immer eine selbständige Gruppe gebildet. Das gleiche gilt für die Augurn und selbstverständlich für alle jüngeren Kollegien, wie die decemviri sacris faciundis und die Epulonen. Die Zahl der Augurn soll zunächst drei, dann sechs betragen haben; die erste Zahl beruht darauf, daß man den drei alten Tribus je einen Augur gab.[2] Erst die Lex Ogulnia vom J. 300 erhöhte die Zahl auf neun (Liv. 10, 9, 2). Die geringe Zahl, verglichen mit der der haruspices, erklärt sich wohl daraus, daß damals die Augurn noch ihre alte Aufgabe hatten, das Heil in der Gemeinde zu mehren (oben S. 67), während die Auspizien den Beamten oblagen und höchstens eine beratende Funktion der Augurn dabei in Frage kam.[3] Sulla vermehrte ihre Zahl auf 15 (Liv. perioch. 89), wie die der Pontifices, und Caesar fügte dann noch einen hinzu (Cass. Dio 42, 51, 4). Die sullanische Erweiterung entspricht dem Anwachsen der Aufgaben für alle Priesterschaften, die durch die Vermehrung der Kulte und das Wachstum Roms bedingt war; Caesars Neuerung sollte wohl dazu dienen, bei Stimmengleichheit ihm als Pontifex Maximus den Entscheid in die Hände zu spielen.

152. XVviri. Selbständig sind auch die Orakelbewahrer immer geblieben, die die Sprüche der Sibylle und ihre Ausführung zu überwachen hatten. Auch hier ist ein allmähliches Anwachsen der Zahl in unserer Überlieferung gegeben.[4] Anfänglich sollten es zwei gewesen sein, und die pragmatisierende Annalistik wußte sogar zu berichten, daß man sie sich aus Griechenland verschrieben hätte, weil man mit den Sprüchen nicht fertig werden konnte (Zonar. 7, 11, 3. Val. Max. 1, 1, 13. Serv. Aen. 6, 72). Sicher ist, daß es seit den sextisch-licinischen Gesetzen decemviri waren, die zur Hälfte aus Patriziern und zur Hälfte aus Plebejern bestanden (Liv. 6, 37, 13. CIL I² 15).

[1] Es ist ein Irrtum, wenn Marquardt, Staatsverw. III² 410, 3 den haruspex Augustorum ducenarius, CIL VI 2161 in diese Reihe stellt. Der Mann war gleichzeitig pontifex, dictator Albanus und gehörte der höchsten Rangklasse der ritterlichen Beamten an, ebenso wie ein anderer haruspex Augusti nostri CIL X 4721. Die Inschrift zeigt nur, daß sich die Zuordnung von haruspices zu der Person des Feldherrn in der Kaiserzeit in der Weise fortsetzt, daß sie zum persönlichen Gefolge des Kaisers gehören. Ob und in welcher Weise der Senat die in republikanischer Zeit von ihm berufenen etruskischen Eingeweidebeschauer entlohnt hat, darüber haben wir keine Überlieferung. Abb. 25.

[2] Liv. 10, 6, 7. Cic. rep. 2, 16. Dion. Hal. 2, 22, 3, der die Augurn mit den Haruspices verwechselt.

[3] Vgl. zu den Auspizien H. Ericsson, ARelW 33, 1924, 294 ff.

[4] A. Abaecherli-Boyce, TrPAmPhA 69, 1938, 161 ff.

Hier, wo es sich um fremde Kulte handelte, schien die patrizische Abkunft entbehrlich. Diese Zahl wird noch im J. 98 erwähnt (Obsequ. 47). Man wird deshalb die Vermehrung auf 15 ebenfalls den Reformen Sullas zuschreiben dürfen, obwohl das früheste Zeugnis für quindecimviri aus dem J. 51 v. Chr. stammt (Cic. ad fam. 8, 4, 1).[1] Caesar hat hier ebenfalls eine Stelle hinzugefügt (Cass. Dio 42, 51, 4. 43, 51, 9), ohne daß sich die Bezeichnung geändert hätte. An der Spitze standen zwei magistri, ein Patrizier und ein Plebejer, die bei den Saecularspielen von 236 in den kapitolinischen Fasten erwähnt werden; bei dem Saecularfest des Augustus nennen dieselben eine Kommission von fünf Quindecimvirn, von denen aber nur drei als magistri bezeichnet werden. Später war der Kaiser regelmäßig alleiniger Magister und ließ die laufenden Geschäfte durch einen Promagister verwalten (CIL X 6422. 3698). Ihre Aufgaben erstrecken sich nicht nur auf Rom und auf die Beaufsichtigung der von der Sibylle angeordneten Begehungen; sie haben auch die Aufsicht über alle anerkanntermaßen aus Griechenland übernommenen Kulte, wie den des Apollo (Obsequ. 47), wirken bei den Saecularfeiern mit, opfern in Ardea (Liv. 22, 1, 19) einer nicht genannten Gottheit (vgl. oben S. 184,3), der Ceres in Henna (Cic. Verr. 4, 108. Val. Max. 1, 1, 1), und errichten unter Caracalla der Circe einen Altar, wahrscheinlich in Circeii (CIL X 6422). Vor allem haben sie die Kontrolle über den Kult der Magna Mater, deren Priester von ihnen bestätigt werden und das Recht zum Tragen ihrer Insignien erhalten (oben S. 261,5); diese heißen danach sacerdotes quindecimvirales).[2]

153. Epulones. Das jüngste unter den großen Kollegien sind die erst im 2. Jh. eingesetzten Epulones. Sie waren zunächst drei (Liv. 33, 42, 1. Cic. de or. 3, 73) und sollten die Pontifices entlasten. Später heißen sie nur septemviri epulones, obgleich Caesar ihre Zahl auf zehn erhöht hatte (Cass. Dio 43, 51, 9). Die durch den Namen gegebene Verbindung mit Iuppiter Epulo und dem diesem dargebrachten Mahl am 13. November (oben S. 251) würde kaum die Einsetzung einer besonderen Priesterschaft gerechtfertigt haben; die damit verbundenen ludi plebei waren, wie alle Spiele, Sache der zuständigen Beamten. Aber Cicero (har. resp. 21) umschreibt ihren Wirkungskreis: Tui (des Cn. Lentulus Marcellinus, cos. 56) sacerdotii sunt tensae, curricula, praecentio, ludi, libationes epulaeque ludorum. Danach hatten sie für die pompa circensis und die sonstigen mit den Ludi verbundenen religiösen Zeremonien zu sorgen. Aus dem Plural ludorum ergibt sich, daß seit der Mitte des 1. Jh. spätestens auch andere Spiele außer den plebei

[1] Bemerkenswert ist immerhin, daß Cicero noch im J. 70 von decemviri spricht (Verr. 2, 4, 108), schwerlich um der historischen Korrektheit willen (er spricht von einem Opfer des J. 133). Aber es ist begreiflich, daß sich der alte Sprachgebrauch eine Weile erhielt, wie sich die Neuerungen Caesars weder bei den Quindecimviri noch bei den Epulonen jemals in der Bezeichnung durchgesetzt haben.

[2] Befremdlich ist die Angabe einer Inschrift vom J. 319 n. Chr. (CIL VI 508), in der ein Taurobolienopfer gebracht wird praesentib(us) et tradentib(us) cc. vv. ex ampliss(imo)et sanctiss(imo) coll(egio) XVvir. s. f. Die Beteiligung des Kollegiums unter Constantin wird mit den Bemühungen der römischen Aristokratie zusammenhängen, die Tradition des heidnischen Kultus aufrechtzuerhalten. In diesen Kreisen bringt man das Taurobolienopfer oft genug für sich selbst, aber das tradere ist sonst Sache des sacerdos der Magna Mater (z. B. CIL VIII 23401).

mit einem Mahl für den Gott verbunden waren. Darunter sind sicher die Ludi Romani gewesen (oben S. 248). An einer anderen Stelle läßt Cicero sie mit Opfern schlechthin beschäftigt sein (de or. 3, 73 vgl. Fest. exc. 78 M. 193 L.). Anscheinend hatten sie auch mit den Lectisternien zu tun; darauf deutet eine Münze, die der Erinnerung an einen Epulo gilt und wohl ein lectisternium darstellt (Abb. 13b. Sydenham, Coin. Rom. rep. 894). Es ist wenig wahrscheinlich, daß sie mit anderen Festmahlen etwas zu tun hatten. An öffentlichen Speisungen ist unter dem Prinzipat kein Mangel, auch an solchen, die auf dem Kapitol stattfanden (Cass. Dio 55, 8, 2. 59, 7, 6; vgl. 54, 26, 2. 55, 2, 4), aber wir hören nirgends von einer Beteiligung der Epulones. Nur für die Feier der Spiele zum Gedächtnis des aktischen Sieges wurde die Bestimmung getroffen, daß sich dabei die vier großen Priesterschaften abwechseln sollten (Cass. Dio 53, 1, 5). Es zeigt sich auch darin die Tendenz der augusteischen Zeit, die Spezialkompetenzen der einzelnen Kollegien zu verwischen und sie lediglich repräsentativ zu verwenden (oben S. 305). Es paßt dazu, daß sie nach den Fasti Praenestini am 17. Januar zusammen mit den drei anderen großen Kollegien ein Opfer bringen (CIL I² p. 231). Ein altes Fest lag an diesem Tage nicht; die Konsekration der Livia an diesem Tage (Henzen, Act. fratr. Arv. LIV) ist erst unter Claudius erfolgt, also für die Praenestiner Fasten zu spät. So wird sich der Akt auf ein unbekanntes Ereignis der ersten Kaiserzeit beziehen, am ehesten auf das Fest der Felicitas.

Die Epulonen waren als Unterstützung der Pontifices geschaffen und sie blieben in einer gewissen Abhängigkeit von ihnen, wie sich darin zeigt, daß sie bei Verstößen an die Weisungen des älteren Kollegiums gebunden waren (Cic. har. resp. 21). Auch konnten die Pontifices an ihre Stelle treten, wenn sie nicht verfügbar waren (Cass. Dio 48, 32, 4).

154. Curionen. Aus den Anfängen des römischen Staatswesens ragt die priesterliche Funktion der Curienvorsteher noch in die Kaiserzeit hinein. Seit die Curien als Gliederung der Gemeinde ihre Funktion verloren hatten, blieben ihnen nur noch sakrale Aufgaben wie die Beteiligung an den Fornacalia (oben S. 143). In der Kaiserzeit heißen sie deshalb curio p. R. sacris faciundis (CIL VIII 1174. XI 1351. 6955. Ephem. ep. 9, 897 = ILS 9010 oder sacerdos curio (CIL VIII 1174). Sie gehen aus dem ritterlichen Stande hervor. Aber an ihrer Spitze steht noch immer der curio maximus, der senatorischen Rang hat (CIL VI 2325. X 409. 3853. XI 4772), und nach Analogie der Einteilung der Pontifices finden wir auch die Bezeichnung eines curio minor (CIL II 1262. VI 2169). Die sicher datierbaren Zeugnisse gehen nicht über das 1. Jh. hinaus. Eine wirkliche Bedeutung haben sie damals für den Kult nicht mehr gehabt.

In der Frühzeit muß das anders gewesen sein. Es gab besondere Opferpriester für die Curien, flamines curiales (Fest. exc. 64 M. 169 L.), von denen wir nur den Namen kennen. Sie opferten in den curiae veteres am Nordostabhang des Palatin in der Nähe der Meta sudans, wo die curiales mensae der dreißig Curien beieinander lagen.[1] Später wurden sie an das compitum

[1] Fest. 174 M. 291 L. Novae curiae proxime compitum Fabricium (wohl im Tal zwischen Palatin und Caelius) aedificatae sunt, quod parum amplae erant veteres a

Fabricium verlegt, aber ein Teil blieb aus religiösen Bedenken an der alten Stelle. Wir hören von einem Opfer an Iuno Curis, ohne sagen zu können, ob es das einzige war.[1] Iuno ist hier wohl die Stadtgöttin, einerlei, wie über die Herkunft des Epithetons Curis zu urteilen ist.

155. Pontifices. Die politisch wichtigsten unter den Priesterschaften sind die Pontifices. Über ihre vermutlich älteste Funktion und ihr allmähliches Anwachsen, das dem der anderen Kollegien parallel läuft, ist bereits gehandelt (oben S. 195ff.). Sie heben sich dadurch heraus, daß sie auch gegenüber den anderen die letzte Instanz in allen sakralen Angelegenheiten sind. Im Gegensatz zu allen anderen haben sie eine fast monarchische Spitze. Sie ergänzen sich zwar ebenfalls durch Kooptation, aber der Pontifex maximus ist in ganz anderem Maße zur Vertretung des ganzen Kollegiums befugt als die magistri, die wir in anderen finden. Das Kollegium als Gesamtheit tritt in decreta auf, die sich auf sakrale Fragen beziehen. Solche Beschlüsse werden regelmäßig erwähnt, wenn es sich um den Grabkult handelt (oben S. 102,3), besonders bei Überführung einer Leiche (CIL VI 1884. IX 4881). Aber sie entscheiden auch über den sakralen oder profanen Charakter eines Orts, wie Ciceros Rede pro domo zeigt (vgl. Cic. Att. 4, 2, 3), über die Sühnungen von Prodigien (Liv. 24, 44, 9), über die Modalitäten beim Gelübde eines ver sacrum (Liv. 22, 10, 1), und beschließen die Ehrung einer Vestalin (CIL VI 32424).

Ein weiteres Gebiet, auf das sie dauernd Einfluß behielten, war das Familienrecht. Es ist ihre Aufgabe, bei der adrogatio comitiis calatis ein Gutachten zu geben. Angesichts der Gefahr, daß Familiensacra durch die Adrogation verwaisten, ist es verständlich, daß man sie über die Zulässigkeit befragte. Ihre Auskunft scheint tatsächlich die Genehmigung der Adrogation bedeutet zu haben; dabei mochte mitwirken, daß die Curiatcomitien in geschichtlicher Zeit eine reine Formalität waren (Gell. 5, 19, 6. Cic. dom. 34. Tac. hist. 1, 15). Ob der Pontifex Maximus in diesen Comitien auch den Vorsitz hatte, wie Mommsen annahm (St.R. II[3] 37), ist nicht sicher. In den Tributcomitien erscheint er nur, wenn es sich um Provokation aus Anlaß einer von ihm verhängten Mult handelt (Liv. 40, 42, 10. Mommsen, St.R. II[3] 59 oben S. 276). Sein Vorsitz bei den Wahlen der Priester durch die siebzehn Tribus bedeutet nicht, daß er das ius cum populo agendi besaß, da diese eben nicht „das Volk“ sind (Mommsen a.a.O. I[3] 192, 5); überall sonst erscheinen sie nur als Berater der Beamten und des Senats (Liv. 41, 16, 2. 6 u. s.), allerdings mit einer traditionellen Sachkunde, der sich der Beamte nicht leicht entziehen konnte. Die Sorge für den Kalender, die ihnen über-

Romulo factae, ubi is populum et sacra in partes triginta distribuerat ut in is ea sacra curarent. Quae cum ex veteribus in novas evocarentur, IIII (VII cod.) curiarum per religiones evocari non potuerunt; itaque Foriensis, Raptae, Veliensis, Velitiae res divinae fiunt in veteribus curiis; cf. Fest. exc. 49 M. 154 L. Dion. Hal. 2, 23, 2, der von gemeinsamen Mahlen der Curenangehörigen spricht. Dion. Hal. 2, 64, 1. Zur Lage der curiae veteres Tac. Ann. 12, 24. G. Lugli, Roma Antica 406.

[2] Fest. exc. 64 M. 170 L. Curiales mensae in quibus immolabatur Iunoni quae Curis appellata est. Dion. Hal. 2, 50, 3, der sie Quiritis nennt. Fest. exc. 62 M. 168 L. Curionia sacra que in curiis fiebant. Varro L. L. 5, 155 curiae duorum generum: nam et curiae ubi curarent sacerdotes res divinas ...

tragen wurde (Censor. 20, 6) und die vielleicht erst in caesarischer oder frühaugusteischer Zeit erfolgte Kodifikation der sakralen Satzungen (Mommsen, St.R. II³ 43, 3), des sogenannten ius Papirianum, zeigen sie als Hüter der sakralen Ordnung, wie sie in ihrem Archiv die Beamtenlisten und die Prodigienverzeichnisse (Cato orig. frg. 77 P.) aufbewahrten.

Trotz dieser Fülle von Aufgaben und des großen Einflusses, den das Kollegium gehabt hat, ist es niemals den Beamten gleichgestellt worden. Dafür, daß der Pontifex Maximus Auspizien gehabt hätte, fehlt es an jedem Beleg (Mommsen, St.R. II³ 20, 4). Daß er ein imperium besessen hätte, ruht nur auf einer Wendung des Livius (37, 51, 4), in der man das Wort nicht technisch verstehen darf. Ein Imperium, das auf sakrale Angelegenheiten beschränkt ist, läuft der Einheit des Imperiumsbegriffs zuwider, und auch die Lebenslänglichkeit des Amtes verträgt sich mit dem Imperium der republikanischen Zeit nicht.

Seit Augustus die Stelle des Pontifex Maximus übernommen hatte, blieb der Titel bis auf Gratian mit dem Kaisertum verbunden. Eine Folge davon ist, daß der Kaiser für die laufenden Geschäfte den Vorsitz einem pontifex pro magistro delegierte (CIL VI 1422. 1700. 4148. 32422. X 1125). Ob die Delegation ständig erfolgte oder für einzelne Aufgaben, ist unsicher; ein promagister iterum (CIL VI 1700) könnte sich auch darauf beziehen, daß dieser Auftrag wie jede mandierte Gewalt beim Tode des Auftraggebers erlosch.

Als Gehilfen standen ihnen die pontifices minores zur Seite, in der Zeit der ausgehenden Republik waren es drei, wie die Verzeichnisse bei Cicero (har. resp. 12) und bei dem Essen für die Inauguration des Lentulus (Macrob. 3, 13, 11) ergeben. Sie nehmen, wie die angeführten Listen zeigen, an den Mahlen und an den Sitzungen teil, ob mit Stimmrecht, ist nicht ersichtlich. Ihre Aufgabe war die von Sekretären,[1] aber wir finden sie auch mit der Herstellung der für die Opfer notwendigen Utensilien beschäftigt (Fest. 165 M. 281 L. v. nectere) und sie vollziehen die Ankündigung der Nonen an den Kalenden (Fast. Praenest. zum 1. Jan. Macrob. 1, 15, 9), eine Aufgabe, mit der man eher die calatores betraut denken würde. Offenbar sind es alles Plichten, die zunächst den Priestern oblagen, aber mit der Zeit entwertet wurden, weil sie ihre sakrale Bedeutung verloren und zu rein routinemäßigen Akten wurden. In der Kaiserzeit haben sie Ritterrang (CIL VI 1998. 1620. 3839. XIV 2922 u. s.); auf der letztgenannten Inschrift rühmt sich der Träger exornatus sacerdot. spendidissimo pontif. minor. Ob diese Neuerung schon der Ordnung der ritterlichen Priesterstellen durch Augustus angehört, ist nicht festzustellen. Sie ist ein Zeugnis für die Zwischenstellung, die diese Gruppe zwischen den senatorischen Priestertümern und den eigentlichen Subalternen einnahm.

[1] Liv. 22, 57, 3: L. Cantilius scriba pontificis quos nunc minores pontifices vocant. Die Phrase ist Hist. Aug. Opil. Macrin. 7, 2 geborgt: cum scriba pontificis esset quos *hodie* pontifices minores vocant. In der Zeit Caracallas, von der die Rede ist, hießen sie bereits seit einigen Jahrhunderten pontifices minores. Ohne die Liviusstelle würde man wohl folgern, daß der Titel für den scriba erst im 4. Jh. aufgekommen ist. Darin zeigt sich, wie vorsichtig man mit solchen Schlüssen sein muß.

Der Pontifex Maximus hat die Aufsicht über eine Reihe von anderen Priestertümern. Seine Gewalt über die Vestalinnen erklärt sich daraus, daß er Erbe der alten Hausgewalt des Königs ist; vielleicht am deutlichsten wird das in dem Recht, den ertappten Verführer zu töten (oben S. 110,2), das klärlich seine Parallele an dem Tötungsrecht des pater familias gegenüber dem Verführer einer in seiner Tutel stehenden Frau hat. Hinsichtlich der Sonderpriester wird man die Frage aufwerfen müssen, wie weit sich seine Rechte erstrecken. Daß er sie ernennt, ergab sich aus der Unmöglichkeit, ohne eine Volkswahl in anderer Weise für die Nachfolge zu sorgen, da die Flamines nicht zu einem Kollegium zusammengefaßt sind und es bei der Verschiedenheit ihrer Aufgaben auch nicht sein können. Die Zwangsgewalt bei der captio ist nur in den Zeiten bezeugt, in denen es vorkam, daß der also Gegriffene sich sträubte; sie könnte der captio der Vestalin nachgebildet sein, eine Art „nachgeformtes Rechtsgeschäft", wie es deren im Zivilrecht gibt (Rabel, Zeitschr. Sav.Stift. 27, 290 ff. 28, 311 ff.). Auch sein Weisungsrecht bei sakralen Verstößen der Flamines, zu denen ihre Abwesenheit von Rom gehört, ist zunächst ein Anwendungsfall seiner allgemeinen Kompetenz. Aber diese Frage geht die schwer zu erhellende Vorgeschichte der Stellung an. In geschichtlicher Zeit ist seine Aufsicht unbestreitbar.

156. Flamen Dialis. Während der rex sacrorum, abgesehen von seiner Unfähigkeit zur Bekleidung einer Magistratur (Liv. 40, 42, 8), keinerlei Beschränkungen unterliegt, erscheinen sie bei dem Flamen Dialis, und soweit bekannt ist, allein bei ihm gehäuft. Neben Bestimmungen, die lediglich einen früheren Zustand festhalten (oben S. 202f.), stehen andere, die zeigen, daß er als Träger einer magischen Kraft aufgefaßt wird, die sorgfältig geschützt werden muß. Aus der Liste, die Gellius (10, 15) gibt, gehören hierher: Er darf kein Pferd besteigen, das bewaffnete Heer nicht einmal sehen, also jede Berührung mit kriegerischen Dingen ist ihm untersagt. Er ist dauernd tabuiert (cotidie feriatus) und darf an Feiertagen nicht einmal sehen, daß jemand arbeitet. Er darf nicht schwören, also nicht die Bindung auf sich nehmen, die in der Selbstverfluchung des Eides liegt. An ihm darf kein Knoten sein (Fest. 82 M. 198 L.), und dem entspricht, daß kein Gefesselter sein Haus betreten darf (Serv. Aen. 2, 57); geschieht es doch, so müssen die Fesseln durch das Impluvium entfernt werden, dürfen also nicht durch die Tür hinausgebracht werden (vgl. Rose, Folklore 33, 1922, 52). Während es sonst heilige Pflicht ist, dem Heischenden Feuer von dem eigenen Herde zu gewähren (W. Schulze, Kl. Schrift. 194 ff.), darf von seinem Herde nur zu sakralen Zwecken Feuer entnommen werden. Kein anderer darf in seinem Bette schlafen, sein Haar darf nur ein Freier mit einem Bronzemesser (Serv. Aen. 1, 448) scheren und es muß unter einem felix arbor vergraben werden wie seine abgeschnittenen Nägel; hier wirkt der verbreitete Glaube, daß man mit Hilfe dieser Dinge Schadenzauber üben kann, der seine Kraft schwächen könnte. Nie darf ihm ein Tisch ohne Speisen vorgesetzt werden (Serv. Aen. 1, 706); selbst der Eindruck des Mangels muß ihm ferngehalten werden. Alle diese Bestimmungen lassen sich nicht als Reste eines Zustandes erklären, der einmal den allgemeinen Lebensformen entsprach und nur starr

festgehalten wurde, sondern sie zeigen, daß der Flamen Dialis besonders geschützt werden sollte gegen jede Schwächung der in ihm aufgespeicherten Kraft. Es ist für die ältesten römischen Zustände aufschlußreich, daß dieser Schutz nicht dem Opferkönig, sondern dem Flamen Dialis gilt. Sie zeigen, daß dem König ursprünglich nur soweit sakrale Funktionen oblagen, als er der Hausvater der Gemeinde war. Aber irgendwelche magischen Vorstellungen waren mit dem Königsamt nicht verknüpft. Dagegen ist der Flamen Dialis durch die behandelten Vorschriften deutlich als Träger geheimnisvoller Kräfte gezeichnet, die einen besonderen Schutz bedürfen und deren Erhaltung für die Gemeinde wichtig ist. Die Ergänzung dazu ist, daß der kleinste Ritualverstoß den Verlust seiner Stellung nach sich zieht (Liv. 26, 23, 8).

157. Inauguration. In diesen Zusammenhang gehört der Inaugurationsakt. Er ist in geschichtlicher Zeit bei den drei Flamines maiores und dem rex bekannt (Labeo b. Gell. 15, 27, 1). Mommsen (St.R. II³ 26) hat wohl mit Recht vermutet, daß auch die übrigen Flamines inauguriert wurden. So weit unsere Kenntnis zurückreicht, ist es ein Formalakt, der comitiis calatis von den pontifices vollzogen wird. Aber ursprünglich muß er gemäß dem Sinn des Worts eine Mehrung der Macht, die Übertragung der für das Priestertum nötigen Kraft bezweckt haben. Die Beteiligung der Pontifices setzt bereits die Unterordnung der Flamines unter diese Körperschaft voraus. Der Rex muß, solange er noch wirklich der König war, Auspizien gehabt haben, und die Inauguration muß bei ihm sekundär sein (Mommsen, St.R. II³ 35). Bei den anderen Priesterschaften fehlt ein solcher Akt.

Es ist nicht leicht zu entscheiden, ob die Inauguration von dem Flamen Dialis, bei dem als einem Kraftträger eine solche Mehrung seiner Kraft verständlich ist, auf die übrigen Flamines übertragen ist, als sie zu einer bloßen Investitur geworden war, oder ob auch sie zunächst Kraftträger gewesen sind. Das einzige Anzeichen, das in dieser Richtung weist, die ist Verpflichtung, den apex zu tragen (unten 404,1). Von Beschränkungen, wie sie dem Flamen Dialis auferlegt sind, hören wir bei ihnen nichts. Es war selbstverständlich, daß sie die Stadt nicht verlassen durften, solange sie dauernden Dienst im Tempel hatten, und daraus erklärt sich ungezwungen die Beschränkung ihrer politischen Tätigkeit. Die Beamten mußten imstande sein, eine kürzere oder längere Zeit von Rom abwesend zu sein, wenn es erforderlich war. Die Abkunft aus einer confarreierten Ehe (Gaius 1, 112) ist lediglich ein konservativer Überrest aus einer Zeit, in der dies die einzig legitime Form der Ehe war. Die Scheidung zwischen Flamines maiores (dem Flamen Dialis, Martialis, Quirinalis) und den als minores bezeichneten übrigen setzt, wie bereits dargelegt, den Verfall der Bauernreligion voraus; ihre Scheidung nach der Wichtigkeit der Götter für das Gemeinwesen ist schwerlich älter als die der Pontifices in maiores und minores. Aber sie hat zur Folge gehabt, daß vermutlich seit der Reorganisation der Priestertümer durch Augustus nur die ersten drei durch Männer senatorischen Ranges besetzt werden, während die übrigen dem Ritterstande zufallen.

158. Tracht. Die Tracht aller Priester weist gleichfalls altertümliche Besonderheiten auf. Natürlich galten für sie die üblichen kultischen Reinheitsvorschriften (Serv. auct. Aen. 12, 169). Die Flamines trugen beim Opfer eine doppelt gelegte Toga mit einer Bronzespange (Suet. frg. 167 Reiffersch. Serv. Aen. 4, 262. Fest. exc. 113 M. 237 L.). Ihre Kopfbedeckung war eine Filzkappe, von der ein Ölzweig aufragte, der unten auf einer flachen Scheibe aus Wolle aufsaß.[1] Diese Spitze hieß Apex (Fest. exc. 18 M. 113 L. Serv. Aen. 2, 683. Serv. auct. 10, 270), aber das Wort wird gelegentlich auch für die ganze Kopfbedeckung gesagt (Gell. 10, 15, 17). Bei dem Flamen Dialis war sie weiß und hieß albus galerus (Gell. 10, 15, 32).[2] Er trug stets die toga praetexta (Serv. Aen. 8, 552). Beides war aus Etrurien übernommen[3].

Die Augurn trugen nach einer nicht völlig sicheren Angabe Suetons (Serv. Aen. 7, 612; vgl. 7, 190) eine trabea aus Purpur und Scharlach (de purpura et cocco). Da die rote Trabea sonst das Kriegsgewand ist, kann hier möglicherweise irgendeine Konstruktion Suetons vorliegen. Dagegen bei den Saliern ist sicher, daß ihr Aufzug die alte Kriegertracht festgehalten hat (oben S. 115).

Die Flaminica darf nur Wolle tragen, ein Leinenfaden in ihrer Kleidung ist angeblich ein piaculum (Serv. auct. Aen. 12, 120). Ihre Kopfbedeckung war ein tutulus (Fest. 355 M. 444 L. Varro L. L. 7, 44. Serv. auct. Aen. 2, 683), eine Binde aus Purpur, die in die Haare geflochten war und in eine Art Aufsatz auslief. Dionys von Halikarnass vergleicht ihn ungenau mit dem Polos der ephesischen Artemis (2, 22, 2).

159. Die latinischen Priestertümer. Bei der Unterwerfung und Zerstörung der latinischen Städte haben die Römer den Kultus der dortigen Heiligtümer in ihre Obhut genommen.[4] Soweit man die Götter nicht nach Rom überführte, blieb die Sorge für die Heiligtümer in den Händen besonderer

[1] Serv. auct. Aen. 10, 270 definiert: virga quae in summo pilleo flaminum lana circumdata et filo conligata erat. Vgl. dazu Bickel, Rhein. Mus. 72, 1918, 56, 1. G. Körte, GGAbh. 16, 4, 1917, 23 ff., deutet die lana mit Recht auf die auf den Bildwerken sichtbare flache Scheibe; seit Claudius findet sich eine zweite Scheibe um den Apex, die Körte als das samentum der Sakralvorschrift Flamen sume samentum (Fronto p. 60,21 v. d Hout) deuten möchte. Marcus fand sie am Stadttor von Anagnia und erhielt auf Befragen die Erklärung, es wäre lingua Hernica pellicula de hostia, quam in apicem suum flamen cum in urbem introeat, imponit. Körtes Erklärung bleibt unsicher. Gehört das Wort zu sacer (Buecheler, Kl. Schr. II 463), so bedeutete es eine Machtverstärkung für den Priester, was die Wichtigkeit erklärt, die dem Tragen des Apex beige messen wird. Die flamines minores trugen anscheinend einen Knopf statt des Apex, so der flamen C[erialis] Pap. Brit. School Rome 4 pl. 3, 1. Vgl. Körte a.a.O. 18. Abb. 23.

[2] Fest. exc. 10 M. 104 L. Albogalerus a galea nominatus. est enim pilleum quo Diales flamines . . . utebantur. fiebat enim ex hostia alba Iovi caesa cui adfigebatur apex virgula oleagina. Das nur hier bezeugte Kompositum hat Skutsch (Thes. L. L. s. v.) wohl mit Recht auf einen Irrtum des Paulus zurückgeführt, da das o in der Kompositionsfuge bei einem alten Wort unerklärlich ist. Suet. bei Serv. auct. Aen. 2, 683.

[3] Besonders gut ist die Tracht auf der von G. Körte, GGAbh. 16, 4, 1917 publizierten Figur aus der Göttinger archäologischen Sammlung zu erkennen. Abb. 24.

[4] Man scheint sogar regelmäßig in den Tempeln der Latinerstädte Opfer gebracht zu haben. Cicero (nat. deor. 3, 47) sagt von der Natio in Ardea: cui cum fana circumimus . . . rem divinam facere solemus. Das muß sich auf einen offiziellen Akt beziehen.

Priester.[1] Das gilt in erster Linie für Alba Longa, das dereinst auch das sakrale Zentrum von Latium gewesen war. Während das Jahresfest des Latinerbundes von Rom selbst ausgerichtet wurde, bestand in spätrepublikanischer Zeit die Fiktion, daß der Staatsherd von Alba und einige Kulte nach Bovillae übertragen seien. Dort gab es Vestalinnen, die virgines Vestales ar[cis Albanae] heißen (Ascon. Mil. p. 35 K.-S. CIL VI 2712. XIV 2410. Iuven. 4, 61. Symm. ep. 9, 147). Es gab auch Pontifices[2] und Salier (CIL VI 2170.[3] 2171. XIV 2947), die ebenfalls zu Alba gehörten; der volle Titel ist wieder salius arcis Albanae. Die kaiserzeitlichen Inschriften, die diese Priestertümer bezeugen, gelten Stadtrömern; zu der Annahme, daß sie ihren dauernden Wohnsitz in Bovillae gehabt hätten, besteht kein Anlaß. Dagegen hat man mit großer Wahrscheinlichkeit einen rex sacrorum, der quattuorvir von Bovillae war (CIL VI 2125 = XIV 2413) für den munizipalen Opferkönig von Alba erklärt.[4] Von sonstigen Priestertümern untergegangener Städte sind die sacerdotes Cabenses (CIL VI 2021 = 2173 = XIV 2228. VI 2174. 2175), Caeninenses[5] und Suciniani (CIL VI 2178–2180 cf. IG XIV 1082) bekannt. Die sacerdotes Cabenses heißen ausdrücklich sacerdotes Cabenses feriarum montis Albani (a.a.O.),[6] woraus sich ergibt, daß die Teilnahme an dem Latinerfest die einzige Aufgabe war, die ihnen verblieben war; für die Caeninenses und Suciniani fehlt eine Angabe, aber es lassen sich schwerlich andere Funktionen denken. Es ergibt sich, daß diese ganze Gruppe dem Zweck diente, die Kulte von Alba Longa einschließlich des Latinerfestes fortzuführen.[7] Die Zeugnisse stammen aus der Kaiserzeit; damals gehören sie zu den ritterlichen Priestertümern. Sie werden wohl alle von den Pontifices ernannt, wie für die Caeninenses bezeugt ist (CIL XI 3103). Praktisch bedeutet das ihre Bestellung durch den Kaiser (CIL VI 1598). Weshalb aus der Zahl der verfallenen latinischen Städte nur diese auf den Inschriften erscheinen, ist nicht klar. Angesichts der Tatsache, daß die drei alle mehrfach belegt sind, wird man ungern das Fehlen anderer Namen für Zufall halten.[8] Es läßt sich nicht mit Sicherheit be-

[1] Listen der bezeugten Priester bei Howe, Fasti sacerdotum p. R. publicorum aetatis imperatoriae, Leipzig 1904. Wissowa, Herm. 50, 1915, 1 ff. hat gegen A. Rosenberg (zuletzt Herm. 50, 1915, 416 ff.) alle diese Priester für römische Staatspriester erklärt. Daran ist richtig, daß sie von Rom aus ernannt werden und Römer sind. Aber sie sollen die Selbständigkeit der von ihnen vertretenen Gemeinden ad sacra erhalten. Das bedeutet einen Unterschied gegen ein echtes Staatspriestertum Roms.

[2] CIL VI 1460 = XIV 2264. VI 2161. 2168. IX 1595. Ein Pontifex und dictator Albanus Not. Scav. 1912, 347.

[3] Das zu dieser Inschrift gehörige Porträt, das keine Insignien zeigt, ist publiziert bei E. Strong, JRS 4, 1914, 147 ff. Pl. 24.

[4] Wissowa, Herm. 50, 1915, 4, 1. Einen rex sacrorum gab es auch in Lanuvium (CIL XIV 2089. Eph. Ep. IX 608), Tusculum (CIL XIV 2634), Velitrae (CIL X 8417) und Florentia (CIL XI 1610).

[5] CIL V 4059. 5128. VI 1598. IX 4885. 4886. X 3704. XI 2699. 3103. XII 671. Reynolds-Ward Perkins, Inscriptions of Tripolitania 572. IG II/III^2 4193, 7.

[6] Die ausdrückliche Beziehung auf das Fest schließt aus, daß diese Priester nach dem Albanerberg heißen, weil Cabum dort lag, wie es dem Berg seinen heutigen Namen Monte Cavo gegeben hat.

[7] Wenn einer von ihnen IG II/III^2 4193, 7 bezeichnet wird als ὕπατος Καινεινῆνσις ἱερῶν δήμου Ῥωμαίων, so könnte das auf eine Organisation mit einheitlicher Spitze führen, aber summus oder maximus Caeninensis ist mehrdeutig. Es ist nur korrekt, daß die Stellung zu den sacra p. R. gerechnet wird, weil das Latinerfest in dieser Zeit eine ausschließlich römische Angelegenheit war.

[8] Plinius gibt eine Liste der Teilnehmer am Latinerfest (n. h. 3, 68 f.) und bemerkt

weisen, daß sie schon in republikanischer Zeit bestanden haben, aber es ist wahrscheinlich, da die augusteische Restauration, soweit sich sehen läßt, auf das Latinerfest keinen besonderen Akzent gelegt hat. Vielleicht darf man vermuten, daß nur diese Priestertümer in der letzten Zeit der Republik noch besetzt waren, was ganz äußerliche Gründe haben kann, aber für ihre Fortdauer in der Kaiserzeit entscheidend wurde.

Anders stehen die latinischen Gemeinden, die in geschichtlicher Zeit noch weiter bestanden. Sie behielten natürlich ihre alten Kulte als Munizipalkulte weiter (Fest. 157 M. 273 L.). Selbstverständlich waren die Priester seit der Lex Iulia Römer. In Tusculum waren sie als Körperschaft organisiert. Sie bezeichnen sich als sodales sacrorum Tusculanorum (CIL V 5036. VI 217). Einer von ihnen nennt sich sacerdos Tusculanorum fanitalis (CIL IX 2565), was sich nicht mit Sicherheit erklären läßt.[1] Es gab dort auch einen rex sacrorum (CIL XIV 3634) und nach dem Vorbild des griechischen Hieromnemon einen monitor sacrorum (CIL XIV 2580. 2603). Eine praesula sacerdot(um) Tusculanor(um) (CIL VI 2177) hat Wissowa[2] auf das Vorhandensein von virgines Saliae (Serv. auct. Aen. 8, 285) bezogen. Sie waren dann dem Kollegium der sacerdotes eingegliedert. In der Kaiserzeit war es ein sechsjähriges Mädchen, dessen Eltern offenbar die Kosten der Stellung trugen. Ebenso hat Lanuvium eine eigene Priesterschaft (CIL V 6992. 7814. IX 4206–4208. 4399. X 4590. XI 3014); sie heißen auch pontifices. Neben ihnen gab es dort einen Flamen (Cic. Mil. 27. 46); in der Kaiserzeit ist es ein Freigelassener, der sich als flamen maximus bezeichnet (CIL XIV 2092). Vielleicht ist er mit dem Flamen Dialis identisch (CIL XIV 2689). Das Vorhandensein einer besonderen Priesterschaft schloß nicht aus, daß die römischen Konsuln gehalten waren, einmal im Jahr der Iuno Sospes in Lanuvium zu opfern (Cic. Mur. 90),[3] wie Rom unbeschadet des Vorhandenseins einer albanischen Priesterschaft das Latinerfest ausrichtet. In anderen Fällen sind es römische Priester, die aus bestimmten Anlässen in latinischen Städten Opfer bringen, vor allem, wenn es sich um Sühnung von Prodigien handelt, die sich dort ereignet haben. Die Möglichkeit dazu ist eine selbstverständ-

dazu: ita ex antiquo Latio LIII populi interiere sine vestigiis. In ihr erscheint nur Caenina, die Cabenses hat er 64 erwähnt, die Suciniani fehlen. Sie könnten aber in den Sicani 69 stecken, von denen sonst nichts bekannt ist. Daß alle übrigen auf den Inschriften nicht vorkommen, ist bei dem Wert, den die Kaiserzeit auf dergleichen Titel legt, sehr auffällig und verlangt eine Erklärung.

[1] Die Wortbildung ist nicht durchsichtig. Die nächste Analogie ist genitalis, natalis, die von dem Partizip genitus, natus gebildet sind (M. Leumann, Die lat. Adjektiva auf -lis, 1917, 37). Ein Partizipium eines unbekannten Denominativums von fanum ist aber nicht wahrscheinlich. So möchte man lieber vermuten daß das Wort nach dem Muster von sacerdotalis gebildet ist. Da man fanaticus, das in seiner Bedeutung in anderer Richtung festgelegt war, vermeiden mußte, versteht man die absonderliche Bildung. Es bedeutet dann lediglich die Zugehörigkeit zu einem Tempel, im Gegensatz zu den Priestern, die, wie die pontifices, allgemeine Funktionen hatten; es wäre also fast mit Flamen synonym. Der Thes. L. L. kennt das Wort, wie so manche nur auf Inschriften belegte, nicht.

[2] Herm. 50, 1915, 12; vgl. Rosenberg, ebd. 425.

[3] Darauf ist wohl Liv. 8, 14, 2 zu beziehen: Lanuvinis sacra sua reddita cum eo, ut aedes lucusque Sospitae Iunonis communis Lanuvinis municipibus cum populo Romano esset. Ein Ernennungsrecht der Pontifices (Mommsen, St. R. III 579, 4) kann aus der Stelle nicht gefolgert werden. Die Caeninenses (oben 405) stehen anders, da es ihre Gemeinde nicht mehr gab.

liche Folge des staatsrechtlichen Verhältnisses. In diesen Zusammenhang gehört auch das von den Konsuln und stadtrömischen Priestern alljährlich in Lavinium gebrachte Opfer (Mommsen, St.R. I^3 619, oben S. 108). Die Priesterschaft der Laurentes Lavinates ist nicht vor der Zeit des Claudius belegt und schwerlich älter als Augustus (oben S. 295,5). Eine Ortschaft Laurentum ist in geschichtlicher Zeit nicht faßbar (Dessau, CIL XIV p. 186). Wissowa (a. S. 405,1 a.O. 24 ff.) setzt ein Volk Laurentes und eine Stadt Lavinium an. Es ist möglich, daß man für das im 4. Jh. untergegangene Lavinium eine sakrale Vertretung geschaffen hat wie für Alba Longa, aber über ihre Organisation wissen wir nichts; man würde, wenn es sie gab, nach Analogie von Alba viel eher Spezialbenennungen erwarten als eine ungegliederte Gruppe von sacerdotes. Vor allem vermißt man den Vestakult, da das Opfer der römischen Beamten ihr galt. Die Fortdauer all dieser Priestertümer in der Kaiserzeit ist rein titular. Bedeutung hat allein der Kaiserkult.[1]

Natürlich haben die Beamten der latinischen Städte ebenso wie die römischen für ihre Gemeinde Opfer gebracht und sich am Kultus beteiligt. Die Verkümmerung ihrer politischen und Verwaltungsaufgaben führte dazu, daß vielfach nur noch die sakralen Pflichten übrigblieben. So finden wir in Ostia einen Praetor und Aedilen sacris Volcano faciundis (oben S. 130,5). In Tusculum erscheint ein praefectus sacrorum (CIL XIV 2580), ein praefectus rebus divinis in Teanum Sidicinum (CIL X 4797); der Zusammenhang mit den zivilen Aufgaben wird noch deutlich, wenn wir in Ficulea einem praef(ectus) iur(i)dic(undo) et sacris faciundis (CIL XIV 4002) begegnen. Zu Priestern werden alle diese Magistrate durch dieses Schwinden ihrer sonstigen Aufgaben nicht. Noch weniger darf man dafür den aedilis lustralis von Tusculum in Anspruch nehmen, der einfach eine lokale Variante des wohlbekannten duovir quinquennalis ist.[2]

160. Camilli. Eine Zwischenstellung zwischen den Priestern und den subalternen Dienern nehmen die bei gewissen sakralen Akten hinzugezogenen Kinder ein. Sie hießen camilli[3] und standen im Dienst der Flamines.

[1] Über seine Priester F. Geiger, De sacerdotibus Augustorum municipalibus, Diss. phil. Hal. 23, 1913, 1 ff.

[2] Der Aedilis lustralis (CIL XIV 2603. 2628) ist von Rosenberg, D. Staat der alten Italiker, 1913, 9 ff., als Priester erklärt worden. Dagegen haben Leuze, Herm. 49, 1914, 110, und Wissowa, Herm. 50, 1915, 1 ff., ihn mit Recht als eine andere Bezeichnung des ebenfalls in Tusculum belegten aedilis quinquennalis (Eph. ep. 9, 680. CIL XIV 2621) aufgefaßt. Die Replik von Rosenberg, Herm. 50, 1915, 416, überzeugt nicht. CIL XIV 2636 ist derselbe Mann aedil. munic. und aedil. et curat. sodal(ium) gewesen. Diese sodales sind, wie Wissowa a.a.O. 9 bemerkt, die sodales iuvenum gewesen. Wenn hier daneben die Aedilität ausdrücklich als munizipales Amt bezeichnet wird, so ist es nicht zulässig, sie dort, wo das Distinktiv fehlt, anders aufzufassen.

[3] Das Wort scheint in der alten Sprache den Haussohn bedeutet zu haben, wofür dem Lateinischen ein Wort fehlte, solange filius noch den Säugling bezeichnete. So ist es in der alten Bauernregel gebraucht: Hiberno pulvere, verno luto grandia farra, camille, metes (Macrob. 5, 20, 18 = Serv. Georg. 1, 101. Fest. exc. 93 M. 212 L.). So heißt auch der Knabe, der die Braut geleitet und den Korb mit ihren utensilia trägt (Varro L. L. 7, 34. Fest. exc. 63 M. 169 L.). Die weitere Bedeutung zeigt sich noch darin, daß der dem Flamen zugeordnete camillus technisch flaminius camillus, der Knabe des Flamen, hieß; Fest. exc. a.a.O. Flaminius camillus puer dice-

Ihre beiden Eltern mußten noch leben; sie selbst durften noch nicht mannbar sein. Von ihren Aufgaben hören wir nichts; nur bei den Mahlen der Arvalen tragen die ihnen entsprechenden pueri patrimi et matrimi den Anteil an den Speisen, der dargebracht wird, auf den Herd (oben S. 90,2). Sie vertreten also die Kinder des römischen Bauernhauses. Wie der Opferdienst der Gemeinde zunächst dem des Privathauses nachgeformt ist, so werden auch die Kinder, die dort an den heiligen Handlungen teilnehmen, in der Gemeinde durch die camilli dargestellt. Sie sind also eine Analogie zu der Vertretung der Haustochter durch die Vestalin. Nur werden sie offenbar jeweils für einen einzelnen Akt bestimmt und bilden keine ständige Gruppe wie diese. Entsprechend hatte die Flaminica eine flaminia sacerdotula neben sich, die aber nach der Überlieferung nicht camilla genannt wurde.[1] Die Bedingung, daß ihre beiden Eltern noch leben mußten, galt natürlich auch für sie.

161. Gehilfen. Das Anwachsen des Geschäftsbereichs der großen Priesterschaften hat bewirkt, daß sie in geschichtlicher Zeit eine ganze Anzahl von Subalternen zu ihrer Verfügung haben. Für die Entstehung gibt es einen Fingerzeig, daß sie meist die Freigelassenen ihrer Vorgesetzten sind (Dessau zu ILS 4971, 3). Offenbar hat sich der einzelne Priester zunächst der Hilfe seiner familia bedient, wie es römischer Brauch war. Noch die kaiserliche Verwaltung arbeitet ebenso weitgehend mit dieser Schicht. Unter den Gattungen dieser Gehilfen, die wir auf den Inschriften finden, sind die zuerst bezeugten die Kalatores, die bereits auf der Forumstele begegnen (CIL I² 1). Ihre Zahl muß beträchtlich gewesen sein; wir haben Listen mit 36 und 27 Namen (CIL VI 2184 – 2186. 31034. 32445 a. b). Sie heißen calatores pontificum et flaminum und sind durch ihre Cognomina als Freigelassene charakterisiert. Das gleiche gilt für die Arvalen, bei denen der einzelne Arvale seinen calator ernennt (Henzen, Act. fr. Arv. p. 132). Der Grammatiker Cornelius Epicadus war calator Sullas in sacerdotio augurali (Suet. gram. 12). In der Kaiserzeit hat jedes Mitglied der vier großen Priestertümer und die damals noch vorhandenen Flamines, ferner die Sodales des Kaiserkults einen calator gehabt.[2] Wie ihr Name sagt, war ihre Aufgabe, durch Rufen ihrem Priester einen Weg zu bahnen und zu verhindern, daß

batur ingenuus patrimes et matrimes (die falsche Verwendung des Plurals für den Singular kommt wohl erst auf Rechnung des Festus) qui flamini Diali ad sacrificia praeministrabat. Vgl. Serv. auct. Aen. 11, 543 pueros et puellas nobiles et investes camillos et camillas appellabant flaminicarum et flaminum praeministros. Serv. Aen. 11, 558. Iuba bei Plut. Num. 7, 11. Dion. Hal. 2, 22, 2. Aus der lebendigen Sprache war das Wort schon in Varros Zeit geschwunden; die Akten der Arvalbrüder verwenden es nicht mehr. Die Bemerkung des Servius über die pueri nobiles spiegelt die Verhältnisse der ausgehenden Republik; der in der Bauernregel Angeredete war gewiß kein nobilis, der Geleiter der Braut brauchte es auch nicht zu sein. Um etruskische Herkunft zu beweisen, reichen die bei Schulze, ZGLE 290, zusammengestellten Namen, die er selbst vorsichtig als halbetruskisch bezeichnet, nicht aus. Sie ist bei einem Wort dieser Sphäre ohnehin äußerst unwahrscheinlich. Die Lehnwörter aus dem Etruskischen sind auf ganz bestimmte Sachgebiete beschränkt.

[1] Fest. exc. 93 M. 212 L. Flaminia dicebatur sacerdotula quae flaminicae Diali praeministrabat, eaque patrimes et matrimes erat. O. Müller wollte flaminia ⟨camilla⟩ ergänzen, aber Verrius Flaccus scheint das Wort gemieden zu haben; ob das Femininum je der lebendigen Sprache angehörte, ist unsicher.

[2] Eine Liste Ruggiero, Diz. Epigr. II 19ff.

er mit kultisch Unreinem in Berührung kam,[1] auch wohl, daß er auf dem Wege zu einer heiligen Handlung ein unglückliches Omen oder ein Verstoß gegen sakrale Vorschriften zu Gesicht bekam (Serv. auct. Georg. 1, 268). Da der Flamen Dialis nicht einmal Werktagsarbeit sehen durfte, war eine solche Ankündigung sehr notwendig, und wenn auch vielleicht die Tabubestimmungen für die übrigen später weniger streng waren,[2] so mußte doch mancherlei aus dem Wege geräumt werden, was sie nicht sehen durften. Man darf daran erinnern, daß der Pontifex keine Leiche erblicken durfte (oben S. 203,3). Ob diese Aufgabe, die die ständige Begleitung bei jedem Ausgang erforderte, ihre einzige blieb, ist nicht festzustellen.[3] Der Flamen Dialis hatte einen Lictor zu seiner Verfügung, der flaminius lictor hieß (Fest. exc. 93 M. 212 L. Plut. qu. Rom. 291 b). Ob das nur ein anderer Name für den Calator war oder ob er neben diesem stand, wissen wir nicht. Ein Fall ungehörigen Verhaltens gegenüber einer Vestalin gab 42 v. Chr. den Anlaß, auch ihnen einen Lictor beizugeben (Cass. Dio 47, 19, 4; vgl. Mommsen, St.R. 1, 391, 3). Sonst begegnen Lictoren auf sakralem Gebiet nur bei den Curien. Sie heißen lictores curiatii[4]. Zunächst gehörten sie also zu den Curien, und ihre Aufgabe ist auch noch in geschichtlicher Zeit, die Bürger zu den Curiatkomitien zu entbieten, z. B. bei der Inauguration (Labeo bei Gell. 15, 27, 2). Wenn sie auf den Inschriften als lictor curia[t(ius) a s]acris publicis p.R.Q. (CIL VI 1892) lictor dec. curiatiae quae sacris publicis apparet (CIL XIV 296) erscheinen, so waren eben den Curiatcomitien außer der lex curiata de imperio nur sakrale Aufgaben verblieben. Neben ihnen gab es Boten (viatores CIL VI 2194. 32307. XIV 3647), Staatssklaven (publici CIL VI 2308–2315 u. ö.)[5] und apparitores (CIL VI 2196), die zu bestimmten Kollegien gehörten. Diese Namen begegnen bekanntlich auch bei der zivilen Magistratur. Zu diesen Gehilfen kommen noch die victumarii (oben S. 383) und die Spielleute, die als besondere Körperschaft organisiert waren. Auch die pullarii, die Wärter der heiligen Hühner, haben nach Ausweis der Inschriften noch in der Kaiserzeit bestanden, obwohl wir

[1] Die Flamines bedienten sich zu gleichem Zweck eines Stabes, Fest. exc. 64 M. 170 L. Commoetacula virgae quas flamines portant pergentes ad sacrificium ut a se homines amoveant, vgl. Fest. exc. 56 M. 162 L. Diese einfachere Form ist die ältere, da sie die etruskische Figur Abb. 24 zeigt (vgl. S. 404, 3)

[2] Die Vorschrift scheint ursprünglich auch für die übrigen Flamines gegolten zu haben. Fest. 249 M. 353 L. praecia calatores (so zu verbessern, preciamitatores Fest. und die Exzerpte) dicuntur qui flaminibus Diali, Quirinali Martiali antecedentes exclamant feriis publicis ut homines abstineant se opere quod his opus facientem videre religiosum est. Fest. exc. 224 M. 330 L. Praecia dicebant qui a flaminibus praemittebantur ut denuntiarent opificibus manus abstineant ab opere, ne si vidisset sacerdos facientem opus, sacra polluerentur. Die Bestimmung muß für die übrigen Flamines später abgekommen sein; sonst würde sie bei den Diskussionen des 2. Jh., ob die Flamines ein Amt bekleiden können, eine Rolle spielen. Seltsam ist die Angabe Serv. auct. Aen. 11, 76 flamini nisi unum mortuum non licet tangere.

[3] Die Ankündigung der Nonen, an die man wegen des Namens der Kalendae zuerst denkt, war Sache des Pontifex minor (oben S. 43).

[4] Z. B. CIL III 6078. VI 1847. 1887. XIV 2840.

[5] Sie sind mit der Aufbewahrung der Protokolle befaßt. Ein Publicus a commentariis XVvirum CIL VI 2313, vgl. 2105, 18, ein a comm[ent(ariis) sa]cerdoti VIIvirum epulonum CIL VI 2319, a libris pontifical(ibus) VI 2195. Ebenso haben die Arvalen ihre publici CIL VI 2086, 64. Für die anderen Priesterschaften CIL VI 2307 ff. 2400–2404.

nichts mehr davon hören, daß man sich dieser Auspizien bediente (CIL VI 1008. 1815. 1897. 2200. XI 7555. XIV 2523).[1] Endlich gab es Bäcker (fictores Varro L. L. 7, 44) der Pontifices und der Vestalinnen, die das für die Opfer benötigte Gebäck herzustellen hatten.[2] Aus Ciceros Worten (dom. 139) ergibt sich, daß sie bei gewissen Sakralakten selbst anwesend sein mußten; das hat nichts Befremdliches, wenn man sich erinnert, daß die liba jedesmal besonders zubereitet wurden (Varro r. r. 2, 8, 1). Ob ihre Gegenwart freilich bei der von Cicero gemeinten Konsekration notwendig war, darf als fraglich gelten. Neben ihnen gab es strufertarii (Fest. exc. 85. 295 M. 202. 394 L.), die nach der Angabe des Paulus strues und fertum darbrachten. Ob sie ein älterer Name für die fictores sind oder von ihnen zu unterscheiden, wird sich nicht ausmachen lassen. Soweit diese Unterbeamten nicht ausdrücklich für die ältere Zeit bezeugt sind, muß unsicher bleiben, wieweit sie erst später hinzugetreten sind. Für die fictores der vestalischen Jungfrauen besteht der Verdacht, daß sie die Zubereitung übernahmen, die einst Sache der Vestalinnen selbst gewesen war. Als die Stellung ein Vorrecht der Angehörigen des höchsten Adels wurde, wälzte man die frühere Arbeit der Haustochter nach Möglichkeit auf Subalterne ab, wie es auch bei den Priestern durch die Schaffung von Hilfspersonal geschah.

162. Tempelwächter. Bei den einzelnen Tempeln gab es natürlich Wächter, die bei dem Tempel wohnten und dauernd unter der Kontrolle der Aedilen (Varro r. r. 1, 2, 2) die Aufsicht führten. So sind sie berufen, im Tempel sich ereignende Prodigien zu melden (Liv. 43, 13, 6, 169 v. Chr.). Sie werden in älterer Zeit aeditumi, aeditimi genannt, später aeditui.[3] Ihre soziale Stellung war sehr verschieden nach der Bedeutung des Tempels. Da man dort Kostbarkeiten, Geld und Testamente deponierte, um sie durch die Unverletzlichkeit des Heiligtums sicherzustellen (Ulp. Dig. 4, 4, 7, 2. 43, 5, 3, 3. Paul. Dig. 3, 3, 73. 48, 13, 11, 2), so mußten es vertrauenswürdige Leute sein. Der Aedituus des Tempels der Tellus, der Varro und seine Freunde eingeladen hatte (Varro r. r. 1, 2, 2), stand ihm offenbar gesellschaftlich gleich. Gewöhnlich überwiegen unter ihnen die Freigelassenen, und selbst ein Staatssklave als aedituus a sacrario Divi Aug. (CIL VI 2329. 2330) und ein kaiserlicher Sklave als aeditus ab Concordia (CIL VI 8703) kommt vor. In Tusculum gab es im Tempel des Castor und Pollux eine Mehrheit von aeditui, die als collegium constituiert waren, da sie gemeinsam die Erlaubnis zur Aufstellung einer Ehrung erteilen (CIL XIV 2639; vgl. 2620. 2629); an ihrer Spitze stand ein mag(ister) aeditu(um) (CIL I² 1443. XIV 2637), und so wird man auch einen stadtrömischen aed(ituus) mag(ister) (CIL VI 2212) auffassen müssen.[4] Wie sich die Aufgaben

[1] Das Formular einer solchen Befragung, das ein sonst unbekannter Sabidius commentario XII versuum Saliorum in den Veroneser Vergilscholien Aen. 10, 241 mitteilt, ist apokryph. Vgl. S. 267, 1.

[2] Fictores pontificum Cic. dom. 139. CIL V 3352. VI 1074. 10247. XIV 2413, virginum Vestalium VI 786. 2134 = 32419. 2136. 32413. 32405. 32418.

[3] Die Belege für die Wortformen Thes. L. L. I 934, 9 ff.

[4] Die übersehenen Zeugnisse für den magister aedituum in Tusculum zeigen, daß es nicht angängig ist, den magister als Tempelverwalter dem Tempeldiener gegenüberzustellen, wie Marquardt-Wissowa, Staatsverwalt. 3², 214 ff., versuchen. Noch weniger darf aus der einen bekannten

im einzelnen verteilen, läßt die immer gleiche Bezeichnung nicht erkennen. Über die Funktion einer einmal erwähnten aeditua ministra (CIL VI 2213) wissen wir nichts.

ministra ein allgemeiner Titel ministri für die Tempeldiener gefolgert werden. Ohnehin wird die Zahl der Tempel, die mehr als einen aedituus hatten, im Verhältnis zu den übrigen gering gewesen sein. Außerhalb Roms findet sich auch der Titel magister fani (CIL X 3918. 3924. 4620), dessen Stellung sich von der des aedituus kaum unterschieden hat. Wenn der magister fani Dianae Tifatinae CIL X 3924 Ritterrang hat, so hatte er vermutlich die reichen Besitzungen der Göttin zu verwalten, und Ritterrang wird auch der L. Fundilius Varros gehabt haben (vgl. Marquardt-Wissowa a.a.O. 218, 1); ein Fundilius erscheint im Consilium des Pompeius Strabo im Bundesgenossenkriege (Cichorius, Röm. Stud. 153). Daß solche Leute eher Verwaltungsbeamte als Küster waren, versteht sich von selbst. Bezeichnung und Aufgaben der Tempelhüter sind nie in die Ordnung der römischen Priestertümer hineingezogen worden und deshalb viel weniger festgelegt als diese.

III. DIE ARGEERFRAGE

163. Die Argeerfrage. Über das Tatsächliche hat Wissowa, Ges. Abh. 211 ff., mit gewohnter Sorgfalt gehandelt und die Überlieferung geordnet. Danach werden alljährlich am 14. Mai vom Pons sublicius 27 Binsenpuppen in den Tiber geworfen (Varro L. L. 7, 44. Plut. Qu. Rom. 272b. 285a. Fest. exc. 15 M. 109 L. Dion. Hal. 1, 38, 3. Ov. Fast. 5, 621; vgl. Macrob. 1, 11, 47). Der Ritus wird von den Vestalinnen vollzogen (Ov. Varr.); Dionys redet noch von ἱερέων οἱ διαφανέστατοι, was die Pontifices sein müßten. Das ist möglich, aber keineswegs sicher, da er gegen die übrige Tradition allein steht. Damit steht in Zusammenhang, daß es nach den Argei benannte sacraria gab, deren Verzeichnis Varro L. L. 5, 45–54 exzerpiert, und daß Ov. Fast. 3, 791 zum 16./17. März notiert itur ad Argeos. Dabei war die flaminica beteiligt (Gell. 10, 15, 30). Man nimmt an, daß das Verzeichnis die Ordnung der Prozession gibt.

Dies ist der überlieferte Tatbestand. Schon das ist nur eine, allerdings wahrscheinliche Vermutung, daß diese Prozession die Aufgabe hatte, die Puppen in die sacraria zu bringen, aus denen sie am 14. Mai wieder abgeholt wurden, um in den Tiber geworfen zu werden.

Wissowa folgert aus dem Fehlen des Ritus in den alten Kalendern, daß er jung war. Die Varro vorliegende Urkunde setzt er nach den dort erwähnten Gebäuden ins 3. Jh. v. Chr. Älter kann sie nicht gut gewesen sein; es ist Illusion, wenn man Varro oder irgendeinem Gelehrten seiner Zeit zutraut, daß er einen Text des 5. Jh. ohne weiteres hätte verstehen können. Die XII Tafeln waren in der Form modernisiert und enthielten trotzdem Petrefakte, mit denen sich die Gelehrten der damaligen Zeit ebenso vergeblich mühten wie wir. Den Namen erklärt Wissowa mit Hinweis auf eine Bemerkung von Wilamowitz bei Mommsen, St. R. III 123, 6 (vgl. Mommsen u. Wilamowitz, Briefwechsel 275. 291) als Bezeichnung der Griechen in hexametrischer Dichtung. So kommt er zu einem Sibyllenorakel, das die Opferung von 27 Landesfeinden geboten hätte, etwa in den Pyrrhuskriegen, und später durch die Puppen abgelöst wäre. Dazu scheint zu stimmen, daß die Zahl $27 = 3 \times 9$ in sibyllinischen Riten auch sonst vorkommt (Diels, Sibyllin. Blätter 39 ff.). Weiter macht er darauf aufmerksam, daß die Feste an geraden Tagen liegen, was bei den altrömischen Festen mit Ausnahme der Equirria sonst nie der Fall ist. Den Einwand, daß man Beteiligung der XVvirn bei einer von den Sibyllinen angeordneten Begehung erwarten müßte, macht er sich selbst; aber da Menschenopfer der alten römischen Religion fremd sind, bleibt nur die relative Jugend des Ritus. Seltsamerweise hat in der darauf folgenden Diskussion der Frage niemand bemerkt, wie auffällig die Form Argei für ein altes Dokument ist, wenn wirklich die Ἀργεῖοι gemeint sein sollen. Die ältere Sprache kennt nur Argivi für die Griechen; besonders deutlich tritt der Gegensatz bei Ennius heraus, der

stets diese Form braucht, mit alleiniger Ausnahme von frg. 52 V², wo eben von unseren Argeern die Rede ist. Die Vermutung, daß in der verlorenen zweiten Dekade des Livius von der Einsetzung des Festes die Rede war (Wissowa a.a.O. 228), hat Wissowa selbst durch den Hinweis widerlegt, daß Liv. 1, 21, 5 die Einsetzung Numa zuschreibt. Vielleicht darf man auch erwarten, daß die Tötung von 27 Griechen in solennen Formen im 3. Jh. in der griechischen Welt einen Widerhall gefunden hätte, von dem wir hören würden. Die Bedeutung Argiver und das daraus erschlossene Sibyllenorakel sind nicht haltbar.[1] Das Wort stellt sich in den nicht ganz kleinen Kreis römischer Sakralausdrücke, deren Etymologie wir nicht kennen. Denn man ersetzt nur eine Unbekannte durch die andere, wenn man etwa mit Hinweis auf das von W. Schulze, ZGLE 126, zusammengestellte Material das Wort für etruskisch erklären wollte.[2]

So ist H. J. Rose (Rom. Quest. of Plut. 98 ff.) dazu gekommen, die Deutung Mannhardts (Ant. Feld- u. Waldkulte 265 ff.) wieder aufzunehmen, daß es sich um Tötung des Vegetationsgeistes und seine Erneuerung handelt. Diese Theorie ist verführerisch, weil wir aus nordeuropäischen Bräuchen solche Strohpuppen kennen, die ins Wasser geworfen werden und die den Vegetationsgeist darstellen. Der Zweck ist either to kill him and make room for his successor, or to revivify him, or quite possibly, since such practices do not go with very clear thinking, to do both at once (Rose a.a.O. 99).

Nur gerät man auch hier in erhebliche Schwierigkeiten, sobald man versucht, die Dinge konkret in der Landschaft Italiens zu sehen. Es gibt keinen Fall, in dem man den „Vegetationsgeist" tötet, während das Korn auf den Feldern steht, und das ist am 14. Mai in Italien der Fall. Die Verteilung der Kapellen über die Vierregionenstadt deutet auf eine Begehung, die die Stadtbewohner angeht; ein Vegetationsritus gehört auf die Felder, wo der Vegetationsgeist zu Hause ist. Endlich muß betont werden, daß die Beteiligung der Vestalinnen bei beiden Erklärungen gleich rätselhaft ist. Ein Menschenopfer oder die Tötung eines „Vegetationsgeistes" gerade durch sie vollziehen zu lassen, deren Begegnung dem zum Tode geführten Verbrecher Aufschub gewährt, um zu verhüten, daß sie einem Todgeweihten begegnen, widerstreitet allem, was wir von ihnen wissen. Und mit der Vegetation, mit Ernte-

[1] Gegen Wissowas Deutung als Menschenopfer auch Warde W. Fowler, Religious Experience of the Roman people 321 ff., vgl. Roman Festivals 112. „They need never have been anything more than puppets."

[2] Die Wortbildung ist in jedem Fall singulär. Rose (a.a.O. 100) hat angenommen, daß ein Singular *Argeius zugrunde liegt, den er mit Pompeius vergleicht. Aber das wird durch die einhellig überlieferten Obliqui Argeorum Argeos ausgeschlossen, in denen das i nicht schwinden konnte. Auch ist diese Bildung nur bei Gentilicia belegt; Plaut. Cas. 494 ist triticeias Augenblicksbildung des Dichters um des Witzes willen (vgl. Leo z. d. St.). Aber auch -ĕus ist ohne jede Analogie, so viele Zugehörigkeitsadjektiva auf -ĕus mit kurzer Paenultima es auch im Lateinischen gibt. Die Langmessung beruht auf dem angeführten Enniusvers, von dem Ovid abhängt. Angesichts des oben über Hora und Larentalia bemerkten (S. 55,3.93,1) ist nicht auszuschließen, daß Ennius das Wort nach den geläufigen Fremdwörtern des Typs Dareus behandelte. Argĕi war in allen Kasus nicht anders in den Hexameter zu bringen. Ohnehin ist Argēus bedenklich wegen des langen Vokals in Hiatstellung, sobald man ein echtlateinisches Wort ansetzt. Ein *árgeus zum Stamme *arg- weiß würde die Schwierigkeit heben, aber er ist im Lateinischen nur in argentum und argilla nachweisbar, die beide anscheinend entlehnt sind. So bleibt auch hier die Aporie bestehen.

bräuchen haben sie, soviel wir sehen, auch nie etwas zu tun gehabt. Der Akt im März wird vollends unerklärlich, da es keine Parallele dafür gibt, daß man die Vegetationspuppen zwei Monate vorher aufhängt.

Die unorthodoxe Fixierung auf einen geraden Monatstag könnte man durch die Annahme erklären, daß das Fest zuerst feriae conceptivae gewesen wären. Die Zeit war durch die Lemuria (9.–13.) und die Iden, für die sich als Iuppiterfest der düstere Akt nicht schickte, stark eingeengt. Ähnlich liegt es im März. Gewiß kann es, wie Rose a.a.O. 100, 4, annimmt, aus der Zeit vor Entstehung des Kalenders stammen, wie sicher eine ganze Anzahl römischer Feste. Aber das ändert nichts daran, daß eine Beziehung auf die Daten dieses Kalenders erst erfolgen konnte, als er eingeführt war.

Das – wie betont, erschlossene – Aufhängen der Puppen hat seine Parallele in den Oscilla an den Compitalien, die ebenfalls ein Wandelfest waren. Da die Compitalien ein ländliches Fest gewesen sind, das erst später in die Stadt kam, liegt es nahe, in dem Akt im März die alte Entsprechung der Compitalia für die Stadt zu sehen. Die Verteilung der sacraria über die Stadt würde dazu stimmen. Dienten die Puppen, wie dort die oscilla, der Entsühnung und Reinigung, so wird verständlich, daß man sie in den Tiber warf, nachdem sie allen Unsegen in sich aufgenommen hatten. Dieser Charakter der Zeremonie würde auch erklären, daß die Flaminica ihr Haar nicht kämmt, wenn sie „zu den Argeern geht" (Gell. 10, 15, 30). Um volle Sicherheit zu gewinnen, reichen die uns zur Verfügung stehenden Daten nicht aus.

IV. DIE RÖMISCHEN TEMPEL

Vorbemerkung: Die Liste vervollständigt und berichtigt die von Wissowa gegebene. Aufgeführt sind für die vorchristliche Zeit alle ungefähr datierbaren Tempel; für die ältere Zeit sind die Daten natürlich unsicher. Vielfach gibt nur die Erwähnung bei den Historikern einen terminus ante quem; er ist nur dann verläßlich, wenn in dem angegebenen Zeitpunkt etwas in dem Heiligtum geschieht. Oft dienen die Angaben nur dazu, den Ort eines Vorganges innerhalb des den Lesern bekannten Stadtbildes zu fixieren, und bezeugen dann die Existenz des Heiligtums nur für die Zeit des Geschichtsschreibers. Das Schwanken der Überlieferung über die Daten zeigt, daß sich die maßgebenden Gewährsmänner um die an den Tempeln angebrachten Weihinschriften, die den Namen des dedicierenden Magistrats trugen, kaum bemüht haben, auch soweit sie vorhanden waren. Aufgenommen sind auch einige religionsgeschichtlich bedeutsame Altäre der augusteischen Zeit. Dagegen sind die Kaisertempel fortgelassen. Soweit nicht auf die Behandlung des Textes verwiesen werden konnte, sind die Belege hier zugefügt. Die Jahresangaben beziehen sich auf das Jahr der dedicatio; wo dieses nicht bekannt ist, wurde das Jahr eingesetzt, in dem der Tempel gelobt wurde; die Fälle sind mit einem * gekennzeichnet.

509	13. September	Iuppiter O. M. in Capitolio	S. 149
?		Iuppiter Feretrius in Capitolio	S. 123,1. 126,1
495	15. Mai	Mercurius ad circum maximum	S. 163
493	19. April	Ceres, Liber, Libera ad circum maximum	S. 161
?	13. August	Diana in Aventino	S. 169. 173
?	19. März	Minerva in Aventino	S. 164,3
484	27. Januar	Castor in Foro	S. 173. 173,6
466	5. Juni	Dius Fidius in colle	S. 127
Zwischen 432 und 381			
...	17. Dezember	Saturnus in Foro	S. 254,2
...	11. Juni	Fortuna in foro Boario	S. 180
431	13. Juli (?)	Apollo ad theatrum Marcelli	S. 222
396	11. Juni	Mater Matuta in foro Boario[1]	
392	1. September	Iuno Regina in Aventino	S. 168
388 (?)	1. Juni	Mars extra portam Capenam	S. 114,3
(?)	1. März	Iuno Lucina Esquiliis	S. 105
*367 (?)	...	Concordia in Foro	S. 237,8
344	1. Juni	Iuno Moneta in arce	S. 169
302	5. August	Salus in colle Quirinali	S. 234
wohl noch im 4. Jahrhundert:			
	5. Januar	Vica Pota	S. 137
	6. Juli	Fortuna muliebris via Latina ad miliarium IV	S. 181
	24. Juni	Fors Fortuna trans Tiberim ad miliarium I	S. 180
*296	3. Juni	Bellona in Circo Flaminio	S. 235
*295	13. April	Iuppiter Victor	S. 153
*295	19. August	Venus ad circum maximum	S. 76. 185
294	1. August	Victoria in Palatio	S. 235,2
*294	27. Juni	Iuppiter Stator in Palatio	S. 153

[1] Ovid (Fast. 6, 477 ff.) schreibt den Bau Servius zu, Livius (5, 19, 6. 23, 7) spricht von einer Wiederherstellung durch Camillus, Plut. kennt nur diesen als Weihenden (Cam. 5,1). Die Überlieferung war also unsicher, aber da nicht zu sehen ist, wie Camillus dazu kam, gerade nach der Eroberung von Veji einer spezifischen Frauengöttin einen Tempel zu bauen, mag echte Tradition zugrunde liegen, wenn auch das Jahr ungewiß bleibt. Die Reste alter Tempel auf dem Forum Boarium mögen ins 4. Jh. hinaufreichen. Lugli, Roma Antica 544 f.

293	29. Juni	Quirinus in colle	S. 113,4
293	24. Juni	Fortuna trans Tiberim ad miliarium VI	S. 180
291	...	Aesculapius in insula	S. 225
278	20. Juni	Summanus ad circum maximum	S. 209
*273 (?)	21. August oder 12. Dezember	Consus in Aventino[2]	
*268	13. Dezember	Tellus in Carinis[3]	
*267	7. Juli	Palibus II	S. 88
*264	13. August	Vortumnus in Aventino	S. 191
*260	17. August	Portunus in foro Holitorio[4]	S. 132
*259	23. Dezember	Tempestates ad portam Capenam	S. 52
*258	1. August	Spes in foro Holitorio	S. 238
um 250	1. Oktober	Fides in Capitolio	S. 237,1
*241	...	Minerva capta in Caeliolo	S. 164,4
238 (?)	28. April	Flora ad circum Maximum	S. 73,1
*233	...	Honos ante portam Capenam	S. 235
*231	13. Oktober	Fons extra portam Fontinalem	S. 77

Im Laufe des dritten Jahrhunderts erbaut:

4. Juni	Hercules Magnus Custos in circo Flaminio	S. 219
13. November	Feronia in campo	S. 190
23. August	Volcanus in circo Flaminio	S. 129
1. Dezember	Neptunus ad Circum Flaminium[5]	
25. August	Ops in Capitolio (vor 186)	S. 72,2
...	Libertas in Aventino	S. 256
19. August	Venus in luco Libitinae	S. 185,2
12./13. August	Hercules Invictus ad circum maximum und ad portam Trigeminam	S. 218
13. August	Castor und Pollux ad Circum Flaminium[6]	
28. August	Sol ad circum maximum	S. 233
8. Dezember	Tiberinus in insula	S. 132
27. Juni	Lares V[iales] in sacra via[7]	
14. Dezember	Penates p. R. in Velia[8] ...	

[2] Fest. 209 M. 315 L. erwähnt, daß L. Papirius Cursor in dem Tempel in Triumphaltracht dargestellt war. Ist er damals gelobt worden, so muß er bald nach 293 erbaut worden sein. Der Stiftungstag schwankt. Die Fast. Vall. geben den 21. August, den Tag der Consualia, die Fast. Am. den 12. Dezember. CIL I² p. 326. Eine Beziehung zwischen den Samnitenkriegen und dem Gott ist nicht ersichtlich.

[3] Flor. 1,19,2. CIL I² p. 337 Anlaß war ein Erdbeben.

[4] Nach Tac. Ann. 2,49 hatte Duilius in der Seeschlacht bei Mylae dem Ianus einen Tempel gelobt. Er lag am Tiberufer, dort wo sich nach anderen Nachrichten ein Portunusheiligtum befand; der Festtag fiel nicht auf irgendeinen Festtag des Ianus, sondern auf die Portunalia (Fast. Vall.). Daraus ergibt sich, daß er zunächst Portunus galt, wie bei einer Seeschlacht das Natürliche ist. Die Umdeutung auf Ianus ist wohl erst in augusteischer Zeit erfolgt; damit mag die Verlegung des Festtages auf den 18. November (Fast. Am.) zusammenhängen. Festus 285 M. 386 L. läßt ihn schon zur Zeit der Schlacht an der Cremera bestehen, was keine geschichtliche Realität hat.

[5] Erwähnt im J. 206 Cass. Dio frg. 57,60 Boiss. vgl. Liv. 28,11,4, von Cn. Domitius (Plin. n. h. 36,26) erneuert (dem Consul v. 32 v. Chr.?). CIL VI 8423 I² p. 355.

[6] Vitr. 4,8,4. Fast. Ant. CIL I² p. 325.

[7] Tac. Anr. 12,24 erwähnt nur ein sacellum Larum ohne Cognomen, ebenso Ov. Fast. 6,791. zum 27. Juni. Die Antiumfasten haben zu diesem Tage Laribus V[..., was wohl zu Laribus Vialibus zu ergänzen ist (S. 93,4). Der Altar für die Lares praestites Ov. Fast. 5,129 ist davon zu scheiden.

[8] Zuerst erwähnt in der Argeerurkunde Varro L. L. 5,54, bei Liv. zum J. 167 (45, 16, 5) und bei Obsequens 13 (72). Dion. Hal. 1,68,1 verlegt ihn in die Urzeit. Der Festtag lag am 14. Dezember, wie das von Degrassi, Athenaeum 25, 1947, 132 publizierte Kalenderfragment lehrt.

	1. September	Iuppiter Liber in Aventino	S. 70, 6
	7. Oktober	Iuppiter Fulgur in campo	S. 81, 1
	...	Minerva Medica	S. 166
	31. März	Luna in Aventino	S. 232
	9. August	Sol indiges in Quirinali	S. 232, 1
	...	Venus Cloacina	S. 186, 3
216	5. Februar	Concordia in arce	S. 237
215	8. Juni	Mens in Capitolio	S. 239
215	...	Venus Erucina in Capitolio	S. 186
205	17. Juli	Honos et Virtus ante portam Capenam	S. 235
194	1. Januar	Iuppiter (Vediovis) in insula	S. 82, 1
194	1. Februar	Iuno Seispes ad forum holitorium	S. 168
194	13. Februar	Faunus in insula	S. 84
194 (?)	25. Mai	Fortuna p. R. Q. in colle	S. 178
193	1. August	Victoria Virgo in Palatio	S. 235, 3
192	7. März	Vediovis inter duos lucos	S. 81
191	10. April	Magna Mater in Palatio	S. 259. 261
191	...	Iuventas ad circum maximum	S. 256
189	...	Hercules Musarum in circo Flaminio	S. 219
181	23. April	Venus Erucina ad portam Collinam	S. 186
181	...	Pietas in foro holitorio	S. 238
179	22. Dezember	Lares Permarini in porticu Minucia	S. 93, 4
179	...	Diana ad circum Flaminium	Liv. 40, 2, 1 ff.
179	...	Iuno Regina ad circum Flaminium	Liv. 40, 2, 1 ff.
173	13. August	Fortuna equestris ad theatrum lapideum	S. 179. 278
146	...	Felicitas in Velabro[9]	
146	5. September (?)	Iuppiter Stator in circo Flaminio	S. 152
142	...	Hercules Aemilianus	S. 218, 3
138	23. September	Mars in campo	S. 114, 3
121	...	Concordia	S. 237, 8
Zwischen 117 und 104		Ops Opifera in Foro	S. 72, 2
114	1. April	Venus Verticordia	S. 185
101	30. Juli	Fortuna huiusce diei in campo	S. 179
bald nach 101		Honos und Virtus	S. 236, 2

Ende des zweiten Jahrhunderts oder im Laufe des ersten, aber noch in republikanischer Zeit:

	...	Iuppiter Propugnator (?)	S. 154
	1. Dezember	Pietas ad circum Flaminium	S. 239
	11. Januar	Nymphae in Campo (Iuturna?)	S. 78, 2
	...	Luna in Palatio	S. 232, 2
	...	Mefitis in Esquilino	S. 190
	...	Bona Dea in Aventino	S. 229, 3
	...	Minerva	S. 330
	15. Mai	Mars invictus	Fast. Ant. Fast. Am.
55	12. August	Venus Victrix, Honos, Virtus, Felicitas in theatro marmoreo	S. 188
46	26. September	Venus Genetrix in foro Caesaris	S. 302
44	...	Clementia Caesaris	S. 322
29	12. August	Divus Iulius in foro	S. 302
29	28. August	Ara Victoriae in curia	S. 300
28	9. Oktober	Apollo in Palatio	S. 304
25	...	Pantheon	S. 301
25	23. September	Neptunus in campo	S. 294, 4

[9] Strab. 8,381. Cic. Verr. 2,4,4, erneuert von Caesars magister equitum M. Aemilius Lepidus, Cass. Dio 44,5,2.

22	1. September	Iuppiter Tonans in Capitolio	S. 304
19	...	ara Fortunae reducis	S. 305, 2
13	8. Januar	Iustitia	S. 300
13	30. Januar, 4. Juli	Ara Pacis	
7	11. Juni	Concordia in porticu Liviae	S. 322, 2
2	1. August	Mars Ultor in foro Augusti	S. 302
unter Caligula	...	Isis in Campo	S. 283, 5
vor 69	...	Isis in Capitolio	S. 342
75		Pax in foro Pacis	S. 321, 5
unter Domitian		Minerva	S. 329
		Gens Flavia	S. 318
98		Minerva in foro	S. 329
unter Traian	1. Januar	Fortuna omnium	S. 333
unter Hadrian		Bona Dea	Hist. Aug. Hadr. 19, 11
128	21. April	Venus et Roma ad sacram viam	S. 317
173	...	Mercurius	S. 330, 1
im 2. Jahrhundert		Iuppiter Dolichenus in Aventino	S. 348
unter Septimius Severus		Belona Pulvinensis	S. 282
		Hercules und Liber	Cass. Dio 76, 16, 3
unter Caracalla		Serapis	CIL VI 570. 30796
unter Elagabal		Sol invictus Elagabal in Palatio	S. 349
unter Alexander Severus		Dea Suria trans Tiberim	S. 246
vor 259		Dea Caelestis in arce	S. 246
274	25. Dezember	Sol invictus in campo Agrippae	S. 350

NACHTRÄGE

S. 178,2: Zu spät sehe ich, daß bei Serv. Aen. 6, 68 für infumabant intimabant zu bessern ist. Vgl. Chalc. comm. 254 per quietem . . . veris . . . visis intimare .

S. 201: Auch die Feier des natalis templorum wird auf pontificale Regelung zurückgehen. In Griechenland kennt man Geburtstage der Götter, die monatlich wiederkehren. In Rom, wo es eine genealogische Verknüpfung der Götter zunächst nicht gibt und daher auch keine Geburtstage der Götter selbst, tritt an ihre Stelle der jährliche natalis templi. Mit dem griechischen Ritus besteht kein Zusammenhang. Hermes ist am 4. des Monats geboren, aber der natalis templi Mercurii liegt am 15. Mai. Auch die Lage der den Göttern geltenden Feste zeigt keinen Zusammenhang mit den griechischen Göttergeburtstagen. Ein Tempelgeburtstag der ephesischen Artemis (Act. Joann. 38 p, 170,1 Bonnet) ist unsicher bezeugt.

S. 226,3: Nock möchte Asklepios in der dreisprachigen Inschrift als interpretatio Romana für Eshmun fassen. Das ist um so wahrscheinlicher, als Aesculapius medicinarum demonstrator neben Virgo Caelestis bei Tertullian (apol. 23,6) erscheint. Aesculapius heißt Eshmun auch sonst. Vgl. Cumont, RE s. v.

S. 237,2.: Nock erinnert daran, daß die fiktive Zeit von de natura deorum etwa 77/75 ist. Aber selbst dann bleibt ein Abstand von mehr als 30 Jahren, da das späteste Datum für die Wiederherstellung des Tempels durch den princeps senatus Scaurus seine Censur 109 v. Chr. wäre. Einen Staatstempel konnte er nur als Magistrat mit staatlichen Mitteln herstellen lassen.

S. 288,1: Auch die Tempelfeste werden in dem Kalender von Antium verzeichnet. Daß sie in ganz Italien bekannt waren, zeigt Cic. Att. 4,1,4; er schreibt, bei seiner Landung in Brundisium nach der Verbannung sei allgemein bemerkt worden, daß der Tag der natalis Salutis war. Es ist aber der Dedicationstag der Salus p. R. (S. 234), des stadtrömischen Heiligtums. Es ist kaum anzunehmen, daß man ihn außerhalb Roms begangen hat, aber für die Rechtsprechung war er wohl von Wichtigkeit.

S. 297: Wenn Varro von den Fetialen sagt: per quos foedus etiam nunc fit (L. L. 5,86), so bezieht sich das nur auf Bündnisse, und selbst dafür kennen wir aus dem letzten Jahrhundert der Republik kein Beispiel. Cic. Rab. Post. 6 erwähnt ein mit Ptolemaeus Auletes auf dem Kapitol geschlossenes Bündnis (vgl. Caes. b. c. 3, 108, 5), nennt aber die Fetialen nicht. In De re publica erscheinen sie als eine Institution der Königszeit. An der von Vahlen unglücklich behandelten Stelle legg. 2, 21 ist etwa zu schreiben: Foederum, pacis, belli, indotiarum [oratorum] fetiales iudices consu<ltores su>nto (non sunto codd.), bella disceptanto. Cicero scheint also ihre oben (S. 213) hervorgehobene Gutachtertätigkeit als ihre Hauptaufgabe anzusehen (vgl. noch Cic. Verr. 2, 5, 49). Vahlens meist aufgenommene Korrektur non<tii> sunto paßt zwischen iudices und bella disceptanto nicht und ist auch sachlich unzutreffend. Diplomatische Verhandlungen werden damals von den Fetialen nicht geführt; schon 218 in Karthago sind sie nicht mehr beteiligt.

S. 311: Die Protokolle der Arvalen sprechen nur von quadrigae und desultores bei den Spielen; auch das scheint ein Archaismus, denn wir kennen einen cursor, der in ihnen gesiegt hat (CIL VI 33950); derselbe hatte auch in Bovillae bei den ludi gentis Iuliae gesiegt; es war ein Sklave, der freigelassen war. Das Ansehn dieser Spiele war offenbar nicht groß.

S. 316,1: Nock erinnert daran, daß der Statthalter, der die Verfügung des Claudius über die Ablehnung überschwenglicher Ehren zu publizieren hat, von ihm in der Einleitung ὁ ἡμέτερος θεὸς Καῖσαρ sagt (I. Bell, Jews and Christians S. 23).

S. 321: Vgl. noch J. Svennung, Anredeformen 72 ff.

S. 334,3: Die Deutung der Figur CIL VI 842 auf Tutela hat Wissowa gegeben, weil derselbe Mann CIL VI 774 der Tutela eine Weihung setzt; die Inschrift CIL VI 842 nennt die dargestellte Göttin nicht. VI 774 ist nur in der Abschrift Sirmonds erhalten.

SACHREGISTER

TEXTKRITISCH ODER EXEGETISCH BEHANDELTE STELLEN

INSCHRIFTEN

VORBEMERKUNG

Sp. 1 den Tagen, die von Caesar zugefügt sind, ist ein * zugesetzt, vgl. Mommsen, Röm. Chronol.[2] 234, 15.

Sp. 2 Angegeben ist nach Möglichkeit der Tagescharakter der vorcaesarischen Zeit, soweit erhalten, nach dem Kalender von Antium. Abweichende Angaben der Kaiserzeit sind in [ ] gegeben. Die Kalender sind in der Bezeichnung keineswegs einheitlich. Namentlich die Siglen EN, N, N′ (zu denen noch NP tritt) schwanken.

Sp. 3 gibt die Namen der alten Feste und ihre Abkürzungen.

Sp. 4 sind die in dem Antiumkalender überlieferten Tempelfesttage gesperrt gedruckt. Vielfach ist die Scheidung zwischen einem Tempelfesttag und einem Opfer für die betreffende Gottheit unsicher. Die sicher kaiserzeitlichen sind durch (KZ) gekennzeichnet.

Sp. 5 gibt die übrigen republikanischen und frühkaiserzeitlichen Feiern. Was sich davon mit Sicherheit für die republikanische Zeit in Anspruch nehmen läßt, ist gesperrt.

Sp. 6 gibt die Spieltage der Steinkalender, also den Zustand etwa der iulisch-claudischen Zeit. Das allmähliche Anwachsen der Tage bleibt unberücksichtigt. Nur die in der Kaiserzeit zugefügten sind mit * bezeichnet.

Sp. 7 gibt die Kaisergedenktage nach den Steinkalendern, ergänzt durch CIL X 8375 (mit * herausgehoben). Ihr teilweise ephemerer Charakter erhellt aus der danebengestellten

Sp. 8, die das Feriale Duranum, soweit erhalten, mit den zuweilen unsicheren Ergänzunzungen wiederholt.

Sp. 9 stellt den Zustand des 4. Jh. daneben, wesentlich nach dem Kalender des Philocalus. Zur Vervollständigung wurde das Feriale Campanum v. J. 387 (CIL X 3792) herangezogen.

Tag 1	Tages-charakter 2	Feriae ältester Ordnung 3	Natales templorum 4	Andere religiöse Feiern 5	Spiele 6	Kaisergedenktage 7	Feriale Duranum 8	Feriae und Spiele des 4. Jh. 9
1	F Kal.		Aesculapius S. 225,5 Vediovis S. 82,1 Fortuna (KZ) S. 333					
2	F							
3	C [N']			Vota publica in Capitolio S. 152			vota Iovi O. M. Iunoni Minervae Iovi Victori für Alexander Severus und Aeternitas imperii	vota (Fer. Camp.)
4	C							Ludi [Compitales] CIL I^2 p. 305
5	F Non.		Vica Pota S. 137					Ludi [Compitales] CIL I^2 p. 305
6	F							Ludi [Compitales] CIL I^2 p. 305
7	C					* Augustus primum fasces sumpsit	Honesta missio: Cap. Trias Salus, Mars	Iano Patri circenses
8	C		Iustitia (KZ) S. 300				Geburtstag einer konsekrierten Kaiserin	
9	N'	Agon(ium) S. 135,1. 381						
10	EN							
11	N'	Car(mentalia) S. 136	Iuturna (in campo?) S. 78,2					dies Carmentariorum
12	C							
13	N' Id. dies vitiosus			ovis idulis S. 80,4		Natalis L. Aelii Caesaris		Iovi Statori circenses
14	EN ex s. c.							
15	N'	Car(mentalia) S. 136	Carmentis S. 136			* Caesar Augustus appelatus Natalis Neronis		Carmentalia
16	C		Concordia Augusta (KZ) S. 322,2					
17	C [N']			Felicitas CIL I^2 p. 308 (KZ)		Konsekration der Livia		Ludi Palatini
18	C							Ludi
19	C							Ludi
20	C							circenses ob natalem Gordiani
21	C				* Ludi Palatini[1]			Ludi
22	C				Ludi Palatini			Ludi
23	C				Ludi Palatini			
24	C						Natalis Divi Hadriani	circenses ob natalem Divi Hadriani
25	C							natalis chartis (CIL I^2 p. 306)
26	C							
27	C		Castor in foro S. 173	Castorfest in Ostia S. 175				
28	C						Victoria Arabica Adiabenica Parthica Maxima. Dies imperii Traiani	Ludi Adiabenici
*29	F [F. N']							Ludi Adiabenici
*30	N [F]		Ara Pacis (KZ) S. 300			Natalis Liviae		Ludi Adiabenici
31	C [N']					Natalis Antoniae		Ludi Adiabenici

[1] CIL I^2 p. 308. Tac. Ann. 1, 73. Cass. Dio 56,46,5. An ihnen wurde Caligula ermordet (Suet. Cal. 56, 2. Ios. Ant. Iud. 19, 75. Cass. Dio 59,29,5). Sie waren von Livia zum Andenken an Augustus nach seinem Tode gestiftet und wurden noch im 3. Jh. begangen (Cass. Dio 56,46,5).

Tag 1	Tages-charakter 2	Feriae ältester Ordnung 3	Natales templorum 4	Andere religiöse Feiern 5	Spiele 6	Kaisergedenktage 7	Feriale Duranum 8	Feriae und Spiele des 4. Jh. 9
1	N Kal. Febr.		Iuno Seispes Mater Regina S. 168	Opfer an Iuppiter O. M. Opfer an Elernus (Eternus?)[1]				Circens. ob nat. Herculis
2	N							
3	N							
4	N						Dies imperii Divi Antonini Magni, Divus Antoninus Magnus	Ludi Gotici
5	N Nonae		Concordia in Capitolio S. 237			Augustus Pater Patriae		Ludi
6	N							Ludi
7	N							Ludi
8	N							Ludi
9	N							Gotici circ.
10	N							
11	N							Genialici circ. (Genialia Fer. Camp.)
12	N							Ludi Genialici
13	N' Idus		Faunus in insula S. 84	Parentalia S. 98 ovis idulis S. 80,4 Virgo Vestalis parentat S. 111				Virgo Vesta(lis) parentat
14	N			Parentalia S. 98				
15	N'	Luper(calia) S. 84		Parentalia S. 98				Lupercalia
16	EN			Parentalia S. 98				
17	N'	Quir(inalia) S. 113	Quirinus in colle S. 113	Parentalia S. 98 Stultorum feriae S. 143				Quirinalia
18	C			Parentalia S. 98				
19	C			Parentalia S. 98				
20	C			Parentalia S. 98				
21	N' [F]	Feral(ia) S. 98		Parentalia S. 98				Feralia
22	C							Caristia
23	N'	Ter(minalia) S. 64						Terminalia
24	N	Regif(ugium) S. 128						Regifugium
25	C							Lorio Circ. (CIL I^2 p. 310)
26	EN							
27	N'	Eq(uirria) S. 117						Circ. ob nat. Divi Constantini
28	C							Ludi votivi

[1] Der Name des Gottes ist nicht mit Sicherheit herzustellen. Fest. exc. 93 M. 212 L. gibt Aeternus, Ov. Fast. 2,67 Avernus; 6,105 schwanken die maßgebenden Handschriften zwischen Alernus und Elernus. Die in den Ausgaben durchgeführte Schreibung Helernus geht auf Heinsius zurück, der der Schreibung seiner Handschrift an der letzten Stelle folgte. Das Suffix führt auf einen Orts- oder Flußnamen.

Tag 1	Tages-charakter 2	Feriae ältester Ordnung 3	Natales templorum 4	Andere religiöse Feiern 5	Spiele 6	Kaisergedenktage 7	Feriale Duranum 8	Feriae und Spiele des 4. Jh. 9
1	N' Kal. Mart.		Iuno Lucina Esquiliis S. 105	Ancilia movent(?) Lyd. mens. 4,42			Cerimoniae nataliciae Martis patris Victoris	Circ. ob natalem Martis
2	F							
3	C							
4	C							
5	C							navigium Isidis
6	C(?) [N']					Aug. pont. max.		
7	F Non.		Vediovis S. 82,1				Dies imperii des Marcus und Verus	Iunonalia
8	F							
9	C							ancilia movent
10	C [N']					Tib. Pont. max.		
11	C							
12	C							
13	EN						Severus Alexander imperator	Circ. Iovi Cultori
14	N'	Eq(uirria) S. 117					Severus Augustus, Pater patriae, pont. max.	Mamuralia
15	N' Id.	Feriae Annae Perennae S. 137		ovis idulis S. 80,4				Canna intrat
16	F			itur ad Argeos S. 409				
17	N'	Agonium Martis S. 70 Liberalia S. 70				Sieg bei Munda		Circ. Liberalici
18	C							
19	N'	Quin(quatrus) S. 117. 165	Minerva in Aventino S. 164				supplicatio ob Quinquatria supplicationes –23. März S. 364	Quinquatria
20	C							Pelusia
21	C							natalis Minervos
22	N							Arbor intrat
23	N'	Tubil(ustrium) S. 117		Feriae Martis (CIL XIV 4547. Fast. Praen.)				Tubilustrium
24	Q. R. C. F.							Sanguen
25	C							Hilaria
25	C							Requietio
27	F [N']					Fall von Alexandria		Lavatio
28	C							
29	C							
30	C			Concordia, Salus, Pax S. 300. Ianus (KZ)				
31	C		Luna in Aventino S. 232					Circ. ob natalem Divi Constantini

Tag 1	Tages-charakter 2	Feriae ältester Ordnung 3	Natales templorum 4	Andere religiöse Feiern 5	Spiele 6	Kaisergedenktage 7	Feriale Duranum 8	Feriae und Spiele des 4. Jh. 9
1	Kal. Apr. F		Venus Verticordia S. 185	Fortuna virilis S. 181				Veneralia Ludi
2	F							
3	C			Hercules Victor (Lyd. mens. 4, 77)				Circ. ob natalem dei Quirini
4	C				Ludi Megalenses S.261		Natalis Divi Antonini Magni	Ludi Megalesiaci
5	N[N'] Non.		Fortuna Publica S. 179		LudiMagelenses S.261			Ludi
6	N [N]				LudiMegalenses S.261	Sieg bei Thapsus		Ludi
7	N				LudiMegalenses S. 261			
8	N				LudiMegalenses S.261			Circ. ob nat. Castoris et Pollucis
9	N				LudiMegalenses S.261		dies imperii Severi	Ludi
10	N		Mater Deum Magna Idaea S. 261,3		*LudiMegalenses S.261			circ. Megalesiaci
11	N						Natalis Divi Severi	Circ. ob natal. Divi Severi
12	N				Ludi Cereri S. 248			ludi Cerealici circ.
13	N' Id.		Iuppiter Victor S. 153 Iuppiter Libertas S. 70,6. 256	ovis idulis S. 80,4	Ludi Cereri S. 248			ludi
14	N				Ludi Cereri S. 248	*erster Sieg des Augustus		ludi
15	N'	Ford(icidia) S. 68			Ludi Cereri S. 248	Augustus primum imperator		ludi
16	N				Ludi Cereri S. 248			ludi
17	N				Ludi Cereri S. 248			ludi
18	N				Ludi Cereri S. 248			ludi
19	N'	Cer(ialia) S. 68	Ceres, Liber, Libera S. 161		*Ludi Cereri S. 248			Cerialici circ.
20	N							
21	N'	Paril(ia) S. 87		Venus et Roma (KZ) S. 317 Roma condita S. 317,3			Natalis urbis Romae Aeternae	
22	N							
23	F [N']	Vin(alia) S. 75	Venus Erucina S. 185					
24	C							
25	N'	Rob(igalia) S. 67						Serapia
*26	F						Natalis Divi Marci Antonini	Circ. ob natalem Antonini
27	C				Ludi Florales S. 248			
28	C		Flora S. 73,1	signum Vestae in Palatio (KZ). S. 305,4	Ludi Florales S. 248			
29	C				Ludi Florales S. 248			
30	C							ludi Florales

Tag 1	Tages-charakter 2	Feriae ältester Ordnung 3	Natales templorum 4	Andere religiöse Feiern 5	Spiele 6	Kaisergedenktage 7	Feriale Duranum 8	Feriae und Spiele des 4. Jh. 9
1	F Kal. Mai		Bona Dea ad saxum S. 229,3	Maia ? S. 130,4 Ara Larum Praestitum S. 94	Ludi Florales			lustratio (Fer. Camp.)
2	F				Ludi Florales			
3	C			Flora (Fast. Ven.)	*Ludi Florales			ludi Floralici circ.
4	C							ludi Maximati circ.
5	C		Fortuna publica p. R. S. 179					ludi Maximati circ.
6	C [C]							ludi Maximati circ.
7	N. Non.						Natalis Divae Maesae	ludi Maximati circ.
8	F							ludi Maximati circ.
9	N	Lem(uria) S. 99						ludi Maximati circ.
10	C						Rosalia signorum	circ. ob natalem Claudi
11	N	Lem(uria)		Ma[?] S. 93				
12	C		Mars Ultor in Capitolio (Cass. Dio 54,8,3 ?)		*Ludi Martiales CIL I^2 p. 318		Circenses Martiales Marti Ultori	ludi Martialici circ.
13	N'	Lem(uria)		ovis idulis S. 80,4				ludi Persici circ. Rosaria amphitheatri (Fer. Camp.)
14	C		Mars Invictus (Fast. Venus.)	Argeerprozession zum Tiber S. 412				ludi Persici circ.
15	N' Id.		Mercurius 163,1, Mars, Invictus (Ant.)	Opfer an Maia 130,4				ludi Persici circ. natalis Mercuri
16	F							ludi Persici circ.
17	C							ludi Persici circ.
18	C							natalis annonis
19	C							
20	C							
21	N'	Agon(ium)[1]					Divus Severus Imperator	
22	N							
23	N'	Tub(ilustrium) S. 118						Macellus rosa sumat
24	Q.R.C.F.		Fortuna p. R. Q. (Ant. ?)			Natalis Germanici	Natalis Germanici Caesaris	
25	C		Fortuna p. R. Q. (Fast. Caer. Esq. Venus.) S. 178,4					
26	C					Triumph d. Germanicus		
27	C							
28	C					Triumph des Drusus		
29	C							ludi Honos et Virtus
30	C							ludi Honos et Virtus
31	C						supplicatio ob Rosalia signorum	ludi Honos et Virtus

[1] Wem das Opfer galt, ist unsicher; nur die Fast. Venus. lassen es Vediovis darbringen (CIL I^2 p. 318). Ein Opfer an den Wettergott in der Erntezeit ist denkbar, aber man kann auf die vereinzelte Bezeugung nicht bauen.

Tag 1	Tages-charakter 2	Feriae ältester Ordnung 3	Natales templorum 4	Andere religiöse Feiern 5	Spiele 6	Kaisergedenktage 7	Feriale Duranum 8	Feriae und Spiele des 4. Jh. 9
1	N Kal. Iun.	Carn(aria)	Mars extra portam Capenam S. 114,3 Iuno Moneta S. 169 Tempestates S. 52					fabarici circ.
2	F							
3	C		Bellona in circo Flaminio S. 235					
4	C		Hercules Magnus Custos S. 219					ludi in Minicia
5	N Non.		Dius Fidius S. 127					
6	N							
7	N				ludi piscatorii S. 129,2			
8	N		Mens S. 240,1					Vesta aperit
9	N	Vest(alia) S. 143		Vestae (sacrificium)			ob Vestalia Veste Matri supplicatio	Vestalia
10	N							
11	N'	Matr(alia) S. 97	Concordia S. 237, Fortuna in foro boario S. 180 Mater Matuta S. 180,4					Matralia
12	N							
13	N' Id.		Iuppiter Victor S. 153	Feriae Iovi Quninquatrus minusculae S. 165,2				natalis Musarum
14	N							
15	Q. St. D. F.							Vesta cluditur
16	C							
17	C							
18	C							Annae sacrum
19	C		Minerva (Medica?) S. 166					
20	C		Summanus S. 209					
21	C							
22	C							
23	C							
24	C		Fors Fortuna S. 180					Fortis Fortunae
25	C				ludi Taurei quinquennales S. 157,1			
26	C				ludi Taurei quinquennales S. 157,1	Adoption des Tiberius	Caesartitel und Toga virilis für Severus Alexander	
27	C		Lares V[iales?] S. 93,4, Iuppiter Stator in Palatio S. 153					
28	C							
*29	F		Quirinus S. 113,4					
30	C		Hercules Musarum S. 219					

Tag 1	Tages-charakter 2	Feriae ältester Ordnung 3	Natales templorum 4	Andere religiöse Feiern 5	Spiele 6	Kaisergedenktage 7	Feriale Duranum 8	Feriae und Spiele des 4. Jh. 9
1	N Kal.		Iuno [in ...]. Felicitas				Severus Alexander primo consul	
2	N							circ. fugato Licinio
3	N							
4	N [N']					Augustus' Rückkehr aus Spanien	natalis Divae Matidiae	
5	N'	Poplif(ugia) S. 128			ludi Apollinares S. 255			ludi Apollinares
6	N		Fortuna muliebris ad mil. IV S. 181		ludi Apollinares S. 255			ludi
7	N. Non.	Non. Caprotinae S. 106	Palibus II S. 88		ludi Apollinares S. 255			ludi (Ancillarum feriae) S. 361
8	N			Opfer mit vitulatio (? Macr. 3, 2, 14)	ludi Apollinares S. 255			ludi
9	N				ludi Apollinares S. 255			ludi
10	C				ludi Apollinares S. 255		dies imperii des Antoninus Pius	ludi
11	C				ludi Apollinares S. 255			ludi
12	C				ludi Apollinares S. 255	natalis Caesaris	natalis Divi Iulii	ludi
13	C				*ludi Apollinares S. 255			circ. Apollinares
14	C							
15	N' Id.			ovis idulis S. 80,4 transvectio equitum S. 236				equitum Rom. probatio ludi Francici
16	F							ludi
17	C		Honos (et Virtus) S. 236					ludi
18	C			Alliensis dies S. 205,4				adventus D(ivi) (Constantini) circ.
19	N'	Lucar(ia) S. 88						ludi votivi
20	C				ludi Victoriae Caesaris			circ. Francici
21	N'	Lucar(ia)			ludi Victoriae Caesaris			adventus (Divi) circ.
22	C		Concor]dia S. 237		ludi Victoriae Caesaris			ludi
23	N'	Nept(unalia) S. 131			ludi Victoriae Caesaris		ob diem Neptunaliorum supplicatio	Neptunalici
24	N				ludi Victoriae Caesaris			
25	N'	Furr(inalia) S. 137			ludi Victoriae Caesaris			lustratio ad flumen ad iter Dianae (Fer. Camp.). circ. ob natalem Divi Constantini
26	C				ludi Victoriae Caesaris			ludi votivi
27	C				*ludi Victoriae Caesaris			profectio ad iter Averni (Fer. Camp.) ob victorias Sarmaticas circ.
28	C				*ludi Victoriae Caesaris			
29	C				*ludi Victoriae Caesaris			
30	C		Fortuna huiusce diei S. 179		*ludi Victoriae Caesaris			ob victorias Marcomannas circ.
31	C							

Tag	Tages-charakter	Feriae ältester Ordnung	Natales templorum	Andere religiöse Feiern	Spiele	Kaisergedenktage	Feriale Duranum	Feriae und Spiele des 4. Jh.
1	2	3	4	5	6	7	8	9
1	F [N'] Kal.		Spes S. 238. Victoriae II S. 234. 235,3 Mars Ultor (KZ) S. 302,7		*tudi Martiales (Cass. Dio 50, 5, 3. Mon. Anc. 4, 38. KZ)	natalis Claudii Tod des Antonius	natales Divi Claudii et Pertinacis	Circ. ob natalem Divi Pertinacis
2	F [N']					Sieg Caesars in Spanien und bei Zela		
3	C							
4	C							Circ. ob victoriam senati
5	F Non		Salus in Quirinali S. 234				ob circ. Salutares Saluti	Circ. ob natalem Salutis
6	F							
7	C							circ. ob natalem Constantii ludi votivi
8	C							
9	F (N')		Sol indiges in Quirinali S. 231			Schlacht bei Pharsalus		
10	C			Opfer für Ops Augusta und Ceres (CIL I² p. 324) (KZ)				
11	C							
12	C		Hercules Invictus S. 218, Venus Victrix, Honos, Virtus, Felicitas S. 188,3					Lychnapsia
13	N' Id.		Diana S. 173 Vortumnus S. 191 Fortuna equestris S. 179 Hercules Victor S. 218 Castor et Pollux S. 173 Flora S. 73,1	ovis idulis S. 80,4 Opfer Camenis S. 77				natalis Dianes
14	F							
15	C							
16	C							
17	N'	Port(unalia) S. 89	Portunus (Ianus) S. 416,4					Tiberinalia
18	C		Divus Iulius S. 302					
19	F. P.	Vin(alia) S. 75	Venus ad Libitinam S. 185 Venus ad circum Maximum S. 185			* 1. Consulat d. Augustus		circ. ob natalem Probi
20	C							
21	N'	Cons(ualia) S. 72	Consus in Aventino S. 416,2					
22	EN							
23	N'	Volc(analia) S. 129	Volcanus in circo Flaminio S. 129	Opfer an Volcanus, Nymphen Hora Quirini, Maia supra comitium S. 129				circ. Vulcanalici
24	C			Opfer an Luna in Graecostasi S. 232 Mundus patet S. 141				
25	N'	Opic(onsivia) S. 72	Ops in Capitolio S. 73					
26	C							
27	N'	Volt(urnalia) S. 37						
28	C [N']		Ara Victoriae in curia (KZ) S. 300 Sol (et Luna) in circo maximo S. 233					circ. Solis et Lunae
*29	F							
*30	F							
31	C					natalis C. Caesaris (Caligulae)	natalis Divi Commodi	
							An unbestimmten Tagen in der zweiten Monatshälfte Natalis Mamaeae und Natalis Divae Marcianae	

An einem nicht bekannten Tage des August muß das sacrum anniversarium Cereris begangen sein, das infolge der Schlacht bei Cannae nicht gefeiert wurde (Liv. 22, 56, 4. 34, 6, 15. Plut. Fab. Max. 18, 2. Val. Max. 1, 1, 15), nach Mommsens Vermutung (CIL I² p. 324) am 10. wegen des Sp. 5 aufgeführten Opfers, was unsicher bleibt.

Tag 1	Tages-charakter 2	Feriae ältester Ordnung 3	Natales templorum 4	Andere religiöse Feiern 5	Spiele 6	Kaisergedenktage 7	Feriale Duranum 8	Feriae und Spiele des 4. Jh. 9
1	F Kal.		Iuno Regina in Aventino S. 70,6 Iuppiter Liber S. 168 Iuppiter Tonans S. 304					
2	F [N']					pugna Actiaca		
3	C [N']					Augustus' Sieg über Lepidus		
4	C				ludi Romani S. 248			
5	F Non.		Iuppiter Stator (ad circum Flaminium?) S. 154		ludi Romani S. 248			
6	F				ludi Romani S. 248			
7	C				ludi Romani S. 248 Magni (ludi)			
8	C				ludi Romani S. 248 Magni (ludi)			circ. ob nat. Aureliani
9	C				ludi Romani S. 248 Magni (ludi)			
10	C				ludi Romani S. 248			nat. Asclepi
11	C				ludi Romani S. 248			ludi Romanorum
12	C				ludi Romani S. 248	Tod des Libo		ludi
13	N' Id.		Iuppiter O. M. in Capitolio S. 149	ovis idulis S. 80,4 Epulum Iovis S. 74,2	ludi Romani S. 248			ludi
14	F			Equorum probatio	*ludi Romani S. 248			circ. Romaniani
15	C				*ludi Romani S. 248			
16	C				*ludi Romani S. 248	Consecration des Augustus		
17	C [N']				*ludi Romani S. 248		natalis Divi Traiani imperium Divi Nervae	triumphales circ. ob. nat. Divi Traiani
18	C				*ludi Romani S. 248		Natalis Divi Antonini Pii	Circ. ob nat. Divi Antonini Pii
19	C						zwischen 20. u. 22. nat. Divae Faustinae	ludi triumphales
20	C							ludi
21	C							ludi
22	C				*ludi Augustales	Natalis Augusti cf. CIL I[2] p. 330	Natalis Divi Augusti	circ. ob nat. Divi Augusti
23	C (F) [N']		Apollo Sosianus S. 222 Mars in campo S. 114,3					
24	C [N']							
25	C							
26	C		Venus Genetrix S. 302					circ. ob profectionem Divi
27	C							
28	C							ludi fatales
*29	F							ludi fatales
30	C							

Tag 1	Tages-charakter 2	Feriae ältester Ordnung 3	Natales templorum 4	Andere religiöse Feiern 5	Spiele 6	Kaisergedenktage 7	Feriale Duranum 8	Feriae und Spiele des 4. Jh. 9
1	N Kal. Oct.		Fides S. 237	Tigillum sororium S. 133				circ. ob natalem Alexandri Severi
2	F				*ludi Divi Augusti et Fortunae Reducis S. 305,2			
3	C				* ludi Divi Augusti et Fortunae Reducis S. 305,2			
4	C			ieiunium Cereris S. 50,1	* ludi Divi Augusti et Fortunae Reducis S. 305,2			
5	C			Mundus patet S. 141	* ludi Divi Augusti et Fortunae Reducis S. 305,2			ludi Alamannici
6	C				* ludi Divi Augusti et Fortunae Reducis S. 305,2			ludi
7	F Non.		Iuppiter Fulgur S. 80 Iuno Curitis S. 168		* ludi Divi Augusti et Fortunae Reducis S. 305,2			ludi
8	F				* ludi Divi Augusti et Fortunae Reducis S. 305,2			ludi
9	C		Apollo in Palatio S. 304	Genius publicus, Fausta Felicitas, Venus Victrix S. 188,3	* ludi Divi Augusti et Fortunae Reducis S. 305,2			ludi
10	C		Iuno Moneta S. 169		* ludi Divi Augusti et Fortunae Reducis S. 305,2			circ. Alamannici
11	N'	Meditr(inalia) S. 74			* ludi Divi Augusti et Fortunae Reducis S. 305,2			circ. Augustales
12	C [N']				* ludi Divi Augusti et Fortunae Reducis S. 305,2	Rückkehr d. Augustus aus dem Orient. Fortuna Redux S. 305		ludi Iovi Liberatori
13	N'	Font(inalia) S. 77	Fons S. 77					ludi Iovi Liberatori
14	EN		Penates in Velia (Degrassi, Athenaeum 25, 1947, 132)					ludi Iovi Liberatori
15	N' Id.	Equus October S. 110		ovis idulis S. 80,4 Vindemia (Fer. Camp.)	ludi Capitolini[1]			ludi Iovi Liberatori. equus ad nixas fit
16	(EN) F							ludi Iovi Liberatori
17	C							ludi Iovi Liberatori
18	C		Ianus ad theatrum Marcelli S. 135			Augustus togam virilem sumpsit		circ. Iovi Liberatori
19	N'	Armi(lustrium) S. 120						ludi Solis
20	F							ludi Solis
21	C							ludi Solis
22	C							circ. Solis
23	C							
24	C							
25	C							
26	C				ludi Victoriae Sullanae S. 235			
27	C				ludi Vict. Sull. S. 235			
28	C				ludi Vict. Sull. S. 235			Isia
29	C				ludi Vict. Sull. S. 235			circ. ob adventum Divi Isia
30	C				ludi Vict. Sull. S. 235			ludi votivi Isia
31	C				ludi Vict. Sull. S. 235			ludi Isia

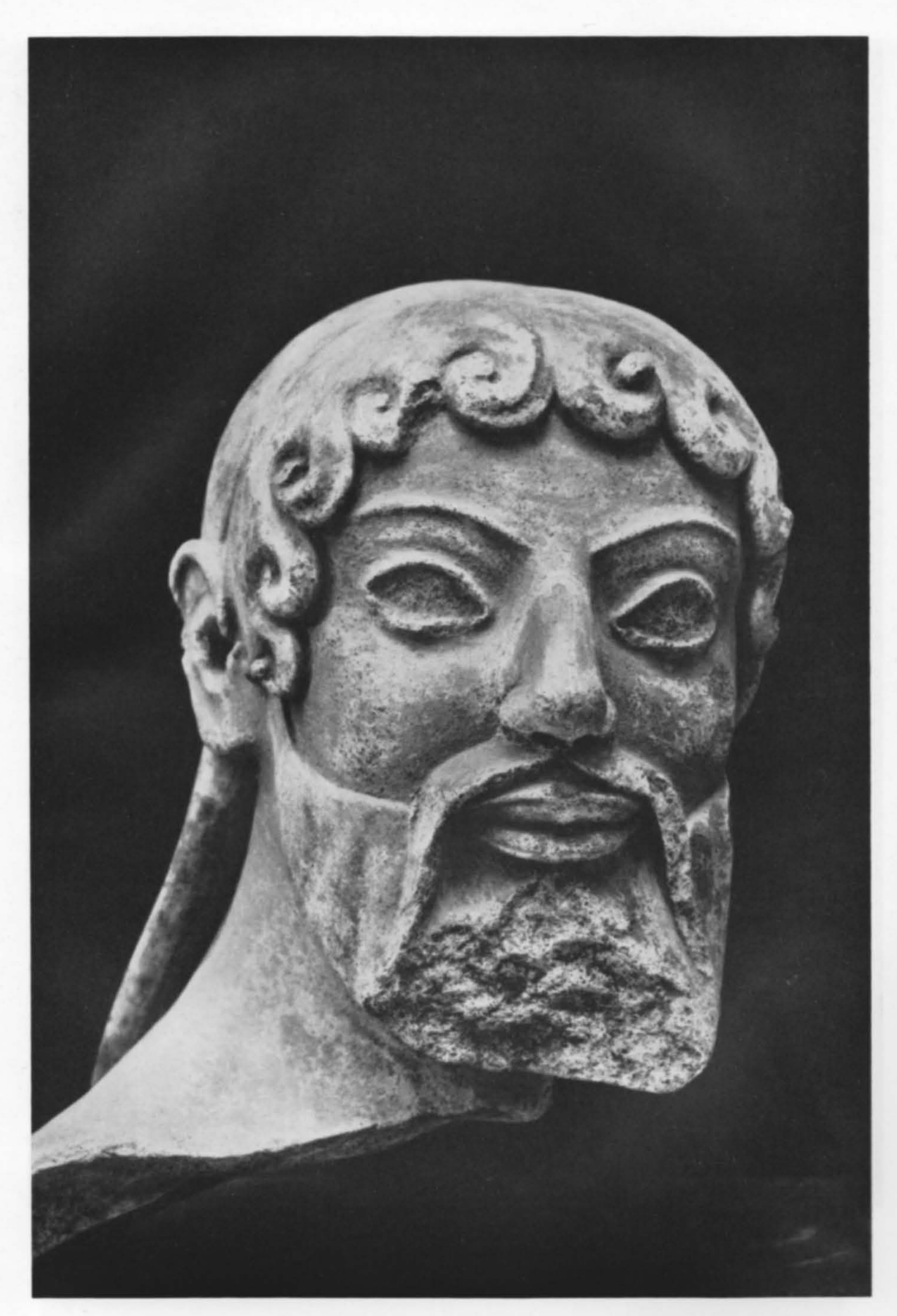
[1] Plut. Qu. Rom. 277c. Rom. 25,7 bezeugt, daß man bei den Spielen Sardi venales zu rufen pflegte. Das führt auf Einsetzung bald nach 238, und dieses späte Datum wird das historische sein. Livius (5,50.4. 52,11) läßt sie nach der Gallierkatastrophe zu Ehren des capitolinischen Iuppiter einrichten, Ennius (Ann. frg. 61 V²) und ihm folgend Piso (frg. 7 Peter) und Plutarch a. a. O. sogar von Romulus, was zur Folge hat, daß sie Iuppiter Feretrius gelten müssen, da der capitolinische Tempel damals nicht existierte. Zu ihrer Abhaltung wurde ein collegium Capitolinorum geschaffen (Liv. a. a. O. Cic. Qu. fr. 2,5. 2), dessen Magister noch in der frühen Kaiserzeit begegnet (CIL I² 1004. XIV 2105). Die von den Arvalen veranstalteten Spiele (oben 311) sind eine Parallele. Wenn Livius sie aus den Bewohnern des Capitols sich zusammensetzen läßt, so überträgt er den Zustand seiner Zeit, in der die Hänge des Capitols bewohnt waren, in die Vergangenheit; im 3. Jh. war der Boden dort wohl noch Staatseigentum (vgl. Oros. 5,18,27).

Tag 1	Tages-charakter 2	Feriae ältester Ordnung 3	Natales templorum 4	Andere religiöse Feiern 5	Spiele 6	Kaisergedenktage 7	Feriale Duranum 8	Feriae und Spiele des 4. Jh. 9
1	F Kal.				* ludi Victoriae Sullanae			circ. ex se nato(Osiris) Isia
2	F							ter novena
3	C							Hilaria
4	C				ludi plebei S. 248			
5	F				ludi plebei S. 248			
6	F				ludi plebei S. 248	natalis Agrippinae minoris		
7	C				ludi plebei S. 248			
8	C			Mundus patet S. 141	ludi plebei S. 248			circ. ob natales Nervae et Constantii
9	C				ludi plebei S. 248			ludi votivi
10	C				ludi plebei S. 248			
11	C				ludi plebei S. 248			
12	C				ludi plebei S. 248			ludi plebei
13	N' Id.		Feronia S. 190 Fortunaprimigenia S. 179,1 [Pie]tas (?) S. 238?	ovis idulis S. 80,4 Iovis epulum S. 74,2	ludi plebei S. 248			Iovis epulum circ.
14	F			equorum probatio	ludi plebei S. 248			ludi
15	C				* ludi plebei S. 248			ludi
16	C				* ludi plebei S. 248	natalis Tiberii		ludi plebei circ.
17	C				* ludi plebei S. 248			Circ. ob natalem Vespasiani
18	C							
19	C							
20	C							
21	C							
22	C							
23	C							
24	C							Bruma
25	C							ludi Sarmatici
26	C							ludi
27	C							ludi
28	C							ludi
*29	F							ludi
30	C							ludi

Tag 1	Tages-charakter 2	Feriae ältester Ordnung 3	Natales Duranum 4	Andere religiöse Feiern 5	Spiele 6	Kaisergedenktage 7	Feriale Duranum 8	Feriae und Spiele des 4. Jh. 9
1	N Kal.		Neptunus ad circum Flaminium S. 416,5 – Pietas S. 239					circ. Sarmatici
2	N							initium muneris
3	N							
4	C			Nachtfest der Bona Dea S. 228,2				munus arca
5	F Non.			Faunalia (?) in den pagi Porph. Hor. c. 3,18; 9. Prob. Georg. 1,10				munus arca
6	F							munus arca
7	C							
8	C		Tiberinus (CIL I^2 p. 336)	Opfer an Tiberinus und Gaia[3]				
9	C							
10	C							
11	N’	Agon(ium) Ind(igeti[1]) S. 73. 231		Septimontium S. 112				Septimontia . . .
12	EN		Consus in Aventino (?) S. 416,2					ludi Lancionici
13	N’ Id.		Tellus in Carinis S. 416,3	ovis idulis S. 80,4 lectisternium Cereris (?) Arnob. 7,32 CIL I^2 p. 336				ludi Lancionici
14	F							ludi Lancionici
15	(EN) N’	Cons(ualia) S. 72				dedicatio arae Fortunae reducis S. 305,2		circ. ob natalem Divi Veri
16	C							circ. ob natalem Divi Veri
17	(EN) N’	Sat(urnalia) S. 253	Saturnus S. 254,2					circ. ob natalem Divi Veri. Saturnalia
18	C			Epona (CIL I^2 p. 253, XX) (KZ)				circ. ob natalem Divi Veri
19	N’	Opal(ia) S. 72	Ops S. 73					munus arca
20	C							munus kandida
21	N’	[Angero]n(alia[2]) Div(alia) S. 134	Lares Permarini S. 93,4	Opfer an Hercules und Ceres Macrob. 3,11,10.				munus arca
22	C							
23	N’	Lare(ntalia) S. 92	Diana S. 173 IunoReginain Campo S. 168 Tempestates S. 52					munus arca
24	C							munus consummatur
25	C		Sol Invictus S. 360					circens. ob natalem Invicti
26	C							
27	C							
*28	F							
*29	F							
30	C							circ. ob natalem Divi Titi
31	C							

[1] Der Zusatz IND nur CIL XIV 4547.
[2] Die Bezeichnung Angeronalia nur CIL XIV 4547 erhalten.
[3] Gaia neben Tiberinus ist aufzufassen wie Maia neben Volcanus und Hora neben Quirinus. Aber da das Wort, das wohl mit dem Hochzeitsspruch ubi tu Gaius, ibi ego Gaia zusammenhängt, undeutbar ist, ist sie oben übergangen.

Der republikanische Kalender von Antium führt am Ende den mensis interkalaris auf und setzt in ihn anscheinend am 23. das R[egifugium].

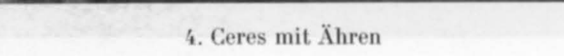


1. Tinia – Juppiter



2. Sog. Mater Matuta, Florenz

3. Altar des Verminus



4. Ceres mit Ähren

5. Blitzmal



6a. Fortuna v. Praeneste

6b. Mädchen mit den Losen



7. Fortunae von Antium auf Tragbahren

8. Juno Seispes von Lanuvium



9a. Juno Seispes 9b. Mädchen, die Tempelschlange fütternd



10a. Juno Seispes 10b. Juno Seispes auf Wagen

11 a. Juppiter

11 b. Tensa

12 a. Minerva

12 b. Tensa



13 a. C. Coelius Caldus

13 b. Lectisternium



14. Juppiter Anxurus

15. Doppelköpfiger jugendlicher Gott



16. Vesta



17a. Porträtkopf



17b. Juppiter, Juno, Minerva



18. Portunus



19. Veiovis



20. Bona Dea

21 a. Veiovis

21 b. Lares Praestites

22 a. Dioskuren

22 b. Schiff



23. Flamen und Pontifex



24. Etruskischer Flamen



25. Haruspex

26. Venus Pompeiana



27. Opferszene



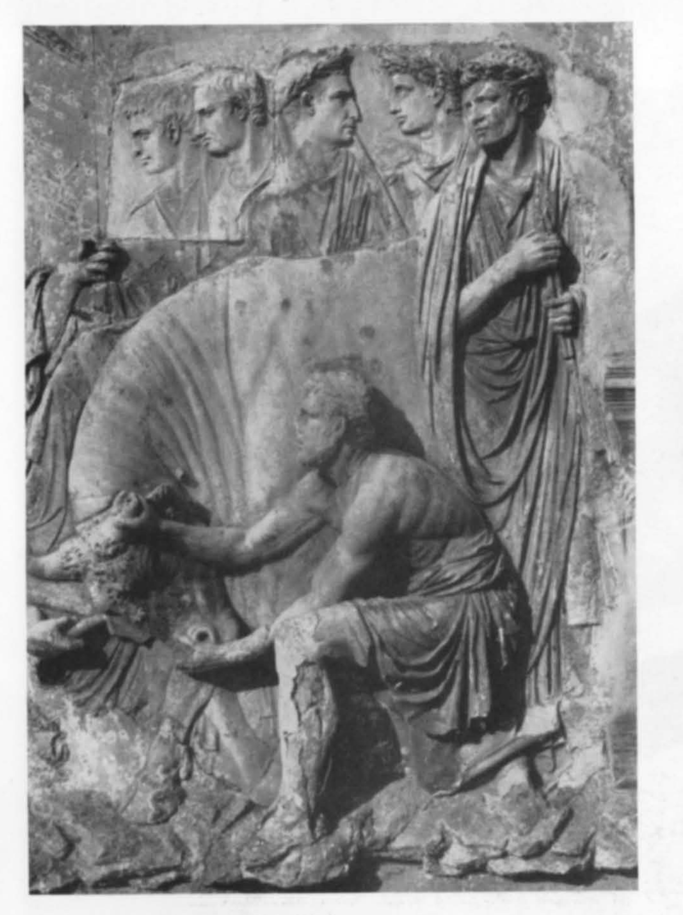
28. Vicomagistri



29. Suovetaurilienrelief



30. Opfergeräte



31. Opferszene

32. Vestalin



33. Fortuna Panthea